

جامعة بيروت العربية

ابن سينا ومذهبه في النفس

دراسة في القصيدة العينية

بقلم
الدكتور فتح الله خليف
ماجستير في الآداب - جامعة الاسكندرية
دكتوراه الفلسفة - جامعة كيمبردج
استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد
بجامعة الاسكندرية وجامعة بيروت العربية

١٩٧٤

اهداءات ٢٠٠٠

ا.د. فتح الله خليف
أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية

جامعة بيروت العربية

ابن سينا ومذهبه في النفس

دراسة في القصيدة العينية

بقلم

الدكتور فتح الله خليف

ماجستير في الآداب - جامعة الإسكندرية
دكتوراه الفلسفة - جامعة كيمبردج
استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
بجامعة الاسكندرية وجامعة بيروت العربية

١٩٧٤

طبع في دار الاحد (البحيري اخوان) بيروت

ابن سينا ومذهبه في النفس

بحوث ودراسات أخرى للمؤلف

١ — A STUDY ON FAKHR AL DĪN AL-RĀZĪ
And His Controversies in Transoxiana.

نشر في سلسلة "بحوث ودراسات"

Recherches Publiées sous la Direction de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Dar El-Machreq Éditeurs, Beyrouth, 1966.

٢ — فخر الدين الرازي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣ — كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين للشيخ الإمام نور الدين الصابوني . تحقيق مع مقدمة تحليلية لمذهب الصابوني الكلامي . دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٤ — كتاب التوحيد للإمام أبي منصور الماتريدي مؤسس المدرسة الماتريدية لأهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر . تحقيق مع مقدمة تحليلية باللغة العربية واللغة الانجليزية لمذهب الماتريدي . نشر في سلسلة « بحوث ودراسات » :

Recherches Publiées sous la direction de L'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Dar El-Machreq Éditeurs, Beyrouth, 1970.

وقد فاز المؤلف في مصر بجائزة الدولة التشجيعية في العلوم الاجتماعية — فرع الفلسفة الإسلامية — على هذا البحث .

إلى برلنتي
وسُها ورندَة وهَالة

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بدأت فكرة هذا البحث عندما قرأت مقدمة الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور لكتاب الشفاء لابن سينا التي أشار فيها إلى القصيدة العينية في النفس بقوله : "من أشهر قصائده ، وعليها شروح عدة لا يزال معظمها مخطوطاً . وقد طبعت غير مرة ، وترجمت إلى التركية والفرنسية ، وما أحوجها إلى نشر وتعليق جديدين يستعان فيهما بالمخطوطات الموجودة" .

وظلت هذه الفكرة أملاً في نفسي أصبو إلى تحقيقه تلبية لرغبة الدكتور مدكور ، ووفاء له ، وعرفاناً برعايته للفلسفة وبأياديه البيضاء على المشتغلين بها .

وصح مني العزم على إنجاز هذا البحث عندما يسرت لي كلية الآداب بجامعة الاسكندرية الحصول على صور من الشروح المخطوطة للقصيدة العينية انتخبتها من بين طائفة عديدة من الشروح التي اطلعت عليها في دار الكتب المصرية .

فلما عكفت على دراسة هذه الشروح أشار عليّ أستاذي الدكتور عبد المعز نصر أن أتوسع في هذا البحث ليشمل مذهب ابن سينا في النفس ، واقترح عليّ العنوان الذي اخترته لهذا البحث . ورحبت على الفور بهذا

الاقتراح وسعدت به ، كما سعدت بنشر جامعة بيروت العربية لهذا البحث .

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت بهذا البحث إلى الإسهام في بناء الفكر الإسلامي على أسس منهجية حديثة .

وأود أن أشكر مؤسسة البحيري اخوان — دار الأحد للطباعة — على ما أسهمت به من جهد في إخراج هذا الكتاب على هذا النحو الرائع .

بيروت ، شباط (فبراير) ١٩٧٤

فتح الله خليف

فهرس محتويات الكتاب

الفصل السابع

النفس الإنسانية

الفصل الثامن

القصيدة العينية في النفس

فهرس الكتاب

مقدمة وملخص

يشتمل هذا الكتاب على مبحثين أساسين هما مذهب ابن سينا في النفس وشروح وتعليقات على القصيدة العينية . ورأينـا أن نقدم لهذين المبحثين بدراسة لحياة ابن سينا وأعماله .

أما حياة ابن سينا فقد كانت حيـاة حافلة مليئة بالمتناقضات . فهو فيلسوف متجرد ، متدين ، يقرأ القرآن كثيراً ، ويتصدق على الفقراء كلما فتح الله عليه ما استغلق على فهمه من مسائل الفلسفة ودقائقها . ولكنه مع ذلك مولـع باللهو والمنادمة والشراب ومخالطة النساء . ثم هو أول فيلسوف إسلامي يتولى الوزارة ، ويكاد يكون أول فيلسوف لم ينسلخ عن الحياة العامة ليتوفر كلية على الدرس والعلم ، ومع ذلك فقد كان من المؤلفين المنتجين بالرغم من أنه لم ينعم في حياته بالهدوء والسكينة التي تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات التي تزيد على مائتين وخمسين مؤلفاً منها ما يشبه دوائر المعارف .

وأشرنا إلى أن ابن سينا كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوعاً ألفه للجمهور ، ونوعاً ألفه لنفسه ولخاصته . ويقصد ابن سينا بالجمهور عامة طلاب الفلسفة وكل من يريد دراسة الفلسفة على طريقة أرسطو وتلاميذه وشراحه ، وهي الطريقة الذائعة المشهورة بين الناس في عصر ابن سينا . أما كتبه التي ألفها لنفسه ولخاصته وأوصى بسترها عن عامة الناس فقد أودع فيها أسرار "الحكمة المشرقية" أو مذهبه الخاص الذي لم يتحرج فيه من مخالفة أرسطو والمشائين الذين يسميهم "بالشركاء في الصناعة" .

ويبدا لنا الفرق بين المذهب المشهور والمذهب المستور واضحاً في تقسيم ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب .

وتقسيم ابن سينا للعلوم حسب المذهب المشهور هو هو بعينه تقسيم أرسطو وإن كان ابن سينا يتوسع في أقسام العلم الإلهي ليدخل فيها موضوعات من صميم الدين لا تمت إلى الفلسفة الأرسطية بصلة مثل النظر في الملائكة ووظائفهم ورتبهم ، والنبوة ، وكيفية نزول الوحي ، وبقاء الروح بعد الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين وهو ما يسميه بعلم المعاد .

وقد ظل المنطق عند ابن سينا — كما كان عند أرسطو وشراحه — خارجاً عن أقسام العلوم الفلسفية بنوعيها النظرية والعملية ، لأنه آلة للعلم ينبغي أن تتعلم قبل الخوض في أي علم .

ولكن ابن سينا يفسح مكاناً للمنطق داخل مجموعة العلوم الفلسفية في تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور أو مذهبه الخاص الذي ضمنه أسرار الحكمة المشرقية . فهو يجعله ضمن العلوم التي تجري أحكامها أبد الدهر ، وهذه العلوم تنقسم إلى ما يطلب لذاته وهي الحكمة بقسميها النظري والعملي ، وإلى ما يطلب ليكون آلة ينتفع بها في تحصيل العلم وهو المنطق . ويضيف ابن سينا إلى أقسام العلوم النظرية المشهورة عند أرسطو — وهي العلم الطبيعي والرياضي والإلهي — قسماً رابعاً يسميه بالعلم الكلي ، كما يضيف إلى أقسام الحكمة العملية المعروفة عند أرسطو — وهي الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة — قسماً رابعاً يسميه الناموس أو الشريعة . أما الأساس الذي يتخذه ابن سينا في هذا التقسيم فهو يتعلق بالمعرفة وأنواعها ، فتنقسم العلوم بحسب أنواع المعرفة إلى علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، أي أن أحكامها عامة ومطلقة ، وعلوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر بل تجري أحكامها في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها مثل الفنون والصناعات والطب والفلاحة . بينما في تقسيمه المشهور يتابع أرسطو في تقسيم العلوم على أساس قسمة الاشياء نفسها ، فمن الأشياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ،

ومنها مـــا لا يتعلق وجودها بفعلنا وإختيارنا ، والقسم الأول موضوع الفلسفة العملية والثاني موضوع الفلسفة النظرية .

ويتابع ابن سينا أرسطو في تصوره لعلم النفس على أنه جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه هو النفس والجسم متحدين اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة والهيولة . فالنفس والجسم يكوّنان وحدة كاملة طالما كان الإتصال بينهما قائماً ، وليست النفس والجسم في هذه الوحدة إلا وجهين فقط لشيء واحد تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . فالكائن الحي كله — نفسه وجسمه على السواء — هو موضوع دراسة علم النفس . وتتضح هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية التي لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها أو الجسم وحده ، ولكنها تصدر عن الإثنين معاً . وعلى ذلك يقف ابن سينا — كما وقف أرسطو من قبل — موقفاً وسطاً بين الروحيين الذين يمثلهم في العصر القديم أفلاطون الذي يرد الانفعالات النفسية إلى النفس وحدها ، وبين الماديين الذين يمثلهم في العصر الحديث وليم جيمس الذي يقرر بأن الانفعالات النفسية متقومة كلها في الجسم .

وإذا كانت جميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة ولا تتم إلا في الجسم فيجب أن يؤخذ البدن في حد النفس وتعريفها . فيعرف ابن سينا النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة . وهو عين تعريف أرسطو المستمد من طبيعة النفس . ولكن طبيعة النفس ليست معلومة لنا علماً مباشراً فيجب أن نلتمس تعريفاً آخر أقل تجريداً وأقرب إلى أفهامنا من هذا التعريف فنأخذ من حدها وظائفها وملكاتها المعلومة لنا علماً مباشراً فنقول إن النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الأحياء . هي مصدر الغذاء والنمو في النبات ، ومصدر الغـذاء والنمو والإحساس والحركة في الحيوان ، ومصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة والتعقل في الإنسان .

لا يكاد ابن سينا يقول شيئاً في هذين التعريفين أكثر مما قاله أرسطو . ولكنه يحاول الجمع بين رأي أرسطو في النفس من جهة ورأي أفلاطون

وأفلوطين من جهة أخرى حين يحد النفس بأنها اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة. فحد النفس بالمعنى الأول أنها كال أول لجسم طبيعي، وحد النفس بالمعنى الثاني أنها جوهر غير جسم. فابن سينا يكشف عن الطبيعة الروحية للنفس الإنسانية في هـذا التعريف ويفصلها جوهراً روحياً قائماً بذاته غنياً عن هذا الجسم الذي تحل فيه. وقد بينا أن ابن سينا كان يميل في قرارة نفسه إلى مذهب أفلاطون في النفس فيغلب روحانية أفلاطون على مادية أرسطو في تصوره للنفس الإنسانية.

أما وظائف النفس النباتية والحيوانية فهي عند ابن سينا كما هي عند أرسطو وإن كان يخالفه في مسألة هامة هي مسألة أصل الحياة. فقد كان أرسطو يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا، أي بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة. وقد اضطر أرسطو إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع. وقد ظل هذا الاعتقاد سائداً عند العامة والخاصة على السواء إلى أن بيّن باستير فساده في القرن التاسع عشر. أما ابن سينا فقد ذهب إلى أن الله هو الذي يهب الحياة، لأن القوة المولدة مسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت.

لكن أصالة تفكير ابن سينا واستقلال شخصيته وإبداع مخيلته تبدو في براهينه على إثبات النفس الإنسانية ومغايرتها للجسم. فهي براهين لم يسبقه إليها أحد، كما أنها مهدت لمن جاء بعده من فلاسفة الغرب في العصر الحديث.

وقد بلغت عناية ابن سينا بالنفس الإنسانية حداً كبيراً، فخصها بكثير من رسائله وقصصه الرمزية، كما نظم فيها قصيدته المشهورة التي انتهينا في هذا البحث إلى دراستها وتحليلها. ولعل أهم ما كشفت عنه هذه الدراسة هو إثبات صحة نسبة القصيدة العينية لابن سينا بعد أن رأينا أن أقوال المتشككين فيها لم تثبت للنقـــد. كما أن تحليل القصيدة بيّن لنا مدى ارتباطها واتفاقها مع القصص الرمزية التي كتبها ابن سينا في النفس وخاصة

سلامان وأبسال وقصة الطير التي يردد فيها ابن سينا كثيراً من الألفاظ التي يستخدمها في نظم العينية ويصف بها رحلة النفس أو محنتها في هذا الوجود الذي ساقها القهر الإلهي إليه عندما هيأ لها هـذا البدن الذي حلت فيه بالنفخ كما قال تعالى "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي". فالنفس مباينة بطبيعتها الروحية للجسم المادي الذي تحل فيه، كما أن وجودها سابق على وجوده. ولا شك أن أرسطو لم يعرف الفكرة التي تعتبر النفس موجوداً روحياً خالصاً، وأن الجسم الذي تحل فيه ينتمي إلى العالم الخارجي الذي لا يمت إليها بصلة. لكن ابن سينا أحياناً يأخذ برأي أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ويحيل أن يكون لها وجود سابق على وجود الجسم. ربما يريد ابن سينا بحدوث النفس مجرد تعلقها بالبدن الذي أعد لها، فحين تهيأ لها البدن تعلقت به وهبطت إليه، هذا التعلق هو الحادث، بينما النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها، فهي القبس الإلهي الذي فاض على هذا القالب الترابي الذي هيأه الله لها.

الفصل الأول

ابن سينا : الرّجُل وأعمَاله

١. حيَاتُه
٢. مؤلفاتُه

الفصل الأول

ابن سينا : الرجل وأعماله

١ - حياتـــه

هو أبوعلي الحسين بن عبدالله بن الحسن علي بن سينا . ولد في أَفْشَنَة — وهي قرية مجاورة لبخارى (تقع بخارى الآن في جمهورية أزبكستان السوفيتية) — عام ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م . ويتفق معظم المؤرخين على تاريخ مولده ما عدا ابن أبي أصيبعة الذي يذكر أنه ولد عام ٣٧٥ هـ . كان والده من بلخ (وتقع بلخ الآن في أفغانستان) ، ثم انتقل إلى بخارى في أيام حكم الأمير نوح بن منصور حيث قام على ضيعة من ضياع بخارى اسمهـــا خَرْمَيْثَن ، ولكنه سكن بأَفْشَنَة وأقام بها ، وكانت قريبة من مقر عمله ، بعد أن اختار منهـــا زوجته سارة أو ستاره التي أنجبت له ولدين أكبرهما هو فيلسوفنا أبوعلي ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك إلى بخارى [١] .

ورغم أن ابن سينا نشأ في هذه المنطقة من بلاد المشرق التي تسمى تركستان إلا أن الفرس يدعون أن أصله فارسي كما يجزم الترك بأنه تركي [٢] .

---

(١) القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقي ، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٧ ، انظر أيضاً .Afnan. S., *Avicenna*

(٢) يقول الأستاذ أحمـــد أمين في تصديره للكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا ص ١ إن ابن سينا كانت تتنازعه عصبيات مختلفة لأسباب مختلفة ، فلما أن ولد في تركستان قيل إنـــه تركي فأقام الأتراك له مهرجاناً ، ولأنـــه أقام بفارس تعصب له الفرس ، ولأنه تثقف ثقافة عربية تعصب له العرب ، ويذهب الدكتور عفنان إلى أننا لا نستطيع أن نعرف الأصول التي انحدر منها والد ابن سينا ، وأنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه من أصل عربي ؛ =

ونحن لا نستطيع أن نقطع بشيء فيما يتعلق بعنصر ابن سينا ؛ لأنه ليست لدينا معلومات مفصلة عن عنصره . غير أنه من الثابت أن ابن سينا نشأ تحت ظل حضارة إسلامية صرفة لا تعرف للعنصرية معنى ولا تقيم لها وزناً ، ولم يكن للترك ولا للفرس إزاء هذه الحضارة الزاهرة أي تعصب يعتز به .

ولما كان أبو ابن سينا من الحكام فقد استطاع أن يوفر له تعليماً مثالياً بالنسبة إلى ثقافة ذلك العصر . فأحضر له والده معلم القرآن ومعلم الأدب . وفي سن العاشرة كان ابن سينا قد أتم حفظ القرآن وأتى على كثير من كتب الأدب ، فقد كان نضجه العقلي والجسمي مبكراً وسريعاً حتى أنه فرغ من تحصيل جميع العلوم والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة بجميع أجزائها وطب وهو في سن الثامنة عشر .

وقد قص علينا ابن سينا بنفسه تفاصيل تعليمه وكتب بيده تاريخ حياته ، وترجم لنفسه وشرح أحواله في مقالة أدبية رائعة إلا أنه لم يكملها . وقد أكمل أبوعبيد الجوزجاني تاريخ حياة الشيخ الرئيس حتى مماته . وكان هذا الجوزجاني تابعاً لابن سينا ، التقى به في جورجان عام ٤٠٣ هـ ، ولم يفارقه بعد ذلك أبداً ، حتى أنه كان يدخل السجن معه . وكان الجوزجاني من محبي الحكمة وطلابها ، فسعى إلى الرئيس عندما علم به [١] .

= لأن الغالبية العظمى من سكان بلاد ما وراء النهر كانوا حتى عصر ابن سينا ووالده من الفرس . ويرجح الدكتور عفنان تبعاً لذلك بأن أصله فارسي ، لاسيا وأن ابن سينا قد تجنب عن قصد الاتصال بالحكام الترك وقصر اتصالاته على الحكام الفرس . كذلك فإن والدة ابن سينا واسمها ستارة ترجح أصله الفارسي من جهة الأم على الأقل ؛ لأن كلمة ستارة كلمة فارسية خالصة بمعنى النجمة ، Afnan, *Avicenna*, p. 58

(١) يذكر البيهقي أن أبا عبدالواحد الجوزجاني كان من خواص ابن سينا وندمائه وخدمه ، ويذكر أيضاً أنه أعان ابن سينا على جمع كتاب الشفاء كما فسر مشكلات كتاب القانون وشرح رسالة حي بن يقظان ، وقال أيضاً إنه لم يكن من تلامذة ابن سينا النابهين ، انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ٥١ — ٥٢ .

ويذكر ابن سينا في ترجمته لحياته أنه بعد أن أتم حفظ القرآن ودراسة الأدب أرسله والده إلى رجل يعلمه الحساب ، وكان هذا الرجل بقالاً ، ولكنه كان عليماً بالحساب . ثم درس ابن سينا الفقه وطرق البحث والمناظرة ، وقرأ التصوف وقال عن نفسه إنه كان من أجود السالكين .

وكان أبو ابن سينا من الشيعة الاسماعيلية ، وكذلك كان أخوه ، واستمع ابن سينا إلى مناقشات والده وأصحابه في التشيع ولكنه لم يقبل على آراء الشيعة كما يقول هو نفسه "وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي" (١) .

ثم حدث أن وفد إلى بخارى رجل اسمه أبو عبدالله الناتلي (٢) كان يُدعى المتفلسف ، ونزل هذا المتفلسف في دار ابن سينا ليعلمه شيئاً من الفلسفة . فبدأ على الناتلي بكتاب إيساغوجي ، وهو كتاب في المنطق لفورفوريوس . ولكنه أدرك أن الناتلي لم يكن عليماً بدقائق المنطق ، وذكر ابن سينا أنه كان يتصور المسائل المنطقية خيراً من أستاذه ، وكثيراً ما بهر أستاذه بمعرفته بدقائق المنطق وتفصيلاته . وتولى ابن سينا بعد ذلك

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٤٣٧ . وكما اختلف المؤرخون حول أصل ابن سينا فقد اختلف العلماء أيضاً حول عقيدته . فقد كتب علي بن شيخ فضل الله الجيلاني رسالة بعنوان " توفيق التطبيق " يثبت فيها أن ابن سينا من المسلمين ومن أكابر علماء الإمامية الإثني عشرية ، ويذكر مؤلف الرسالة بأن الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع في مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ من حديث عن بعض العلماء والحكماء في مجلس بعض السادات الكرام انتهى إلى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حوله ، إذ نسبه البعض إلى الكفرة والزنادقة ، وأضافه بعضهم الآخر إلى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية . ومن ثم سأل أحد الحاضرين صاحب "توفيق التطبيق" عن حقيقة الحال في شأن الشيخ الرئيس ، فأجابه بما يفيد أن فيلسوفنا كان من الإمامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب الشفاء ، الدكتور مصطفى حلمي " ابن سينا والشيعة " ، الكتاب الذهبي ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢) يذكر البيهقي أن أبا عبدالله الناتلي كان يستفيد من تلميذه في الهندسة كما كان ابن سينا يبهره بمعرفته بدقائق المنطق ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٧ — ٣٨ .

قراءة كتب المنطق وشروحها بنفسه حتى أتقن هـــذا الفن ووقف على دقائق هذا العلم . ثم شرع بعد ذلـك في دراسة كتاب اقليدس المسمى " أصول الهندسة " على الناتـلي أيضاً ، ولكنه لم يقرأ عليه سوى خمسة أو ستة أشكال في أول الكتاب ، ثم تولى بعد ذلك حل بقية الكتاب بأسره بنفسه .

وغادر الناتلي بخارى فأخذ ابن سينا في دراسة العلم الطبيعي والإلهي ، وانفتحت عليه أبواب العلم فعرج على الطب فدرسه ونبغ فيه في مـدة قصيرة ؛ لأن الطب كما يقول ليس من العلوم الصعبة ، وأتقنه حتى "أصبح فيه عديم القرين فقيد المثـل ، واختلف إليه فضلاء هـذا الفن وكبراؤه يقرءون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة "[١] وتولى عـــلاج المرضى ، وكان يعالجهم " تأدباً لا تكسباً "[٢] أي كان يعالج المرضى دون أن يتقاضى منهم أجراً .

وتوفر ابن سينا على الدرس وانقطع للعلم ، فلم ينم ليلة واحدة بطولها ولا اشتغل في النهار بغير العلم[٣] . وفي خلال هـذه المدة لم ينقطع عن دراسة الفقـــه وجميع أجزاء الفلسفة . وكانت له طريقة خاصة في فهم القضايا والحجج ؛ ذلك أنه كان يرتب المسألة التي يريد فهمها على شكل قياس ، ويجتهد في إيجاد الحد الأوسط واستكشافه ؛ لأنه كان يعتقد أنه لا يمكنه فهم المسألة إلا إذا عرف الحد الأوسط . وكان يجهد نفسه في ذلك ، فأحياناً يقع على الحد الأوسط بعـد طول عناء ، وأحياناً أخرى ييأس من ذلك فيقوم إلى الجامع فيتوضأ ويصلي ويتجه إلى الله داعياً أن يوفقه ويفتح عليه مغاليق المسألة ، ثم يأوي إلى فراشه فيفتح الله عليه في المنام ما انغلق عليه فيستيقظ في الصباح ويتصدق على الفقراء حمـداً لله على ما أنعم عليه من نعم[٤] .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ . (٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .
(٣) وفيات الأعيان ج٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص٤١٥ . (٤) تاريخ الحكماء ص٤١٥ .

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو سن السادسة عشرة ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، ولكن علماً واحداً قد استعصى عليه فهمه هو علم ما بعد الطبيعة . فقد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ولكنه لم يفهم منه شيئاً ، وأعاد قراءته أربعين مرة حتى حفظه عن ظهر قلب دون أن يفهمه . وفي يوم من الأيام ذهب إلى السوق فعرض عليه دلال كتاباً صغيراً في أغراض ما بعد الطبيعة ، فرده ابن سينا رد متبرم قائلاً : لا فائدة من هذا العلم . فقال له الدلال : اشتر مني هذا الكتاب فإن ثمنه رخيص وأنا أبيعه لك بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتراه منه ، فإذا هو كتاب الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة . ويذكر ابن سينا أنه أسرع إلى بيته وقرأ هذا الكتاب فانفتح عليه ما استغلق . ويقول إنه فهم كتاب ما بعد الطبيعة في الحال — لأنه كان يحفظه — بمجرد أن قرأ كتاب الفارابي . وقد فرح ابن سينا لذلك وتصدق كثيراً على الفقراء(١) .

وكتاب الفارابي هذا كتاب صغير لا يشرح ما كتبه أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة بل هو فهرست فقط لكتاب أرسطو . وربما كان كل ما أفاده ابن سينا من كتاب الفارابي هو ترتيب المسائل وجمعها بعضها مع بعض . ويبدو أن ذلك هو ما كان يحتاج إليه .

وحدثت بعد ذلك حادثة جديرة بالذكر ، ذلك أن الأمير نوح بن منصور مرض ، وحار الأطباء في علاجه ، فجرى اسم ابن سينا في حضرة الأمير ، فأمر بإحضاره ليشارك الأطباء المشورة والعلاج . فحضر وقام على علاج الأمير حتى شفي . وتقرب منه ، ثم استأذنه بعد ذلك في أن يدخل مكتبة القصر ، فأذن له الأمير . وكانت مكتبة ضخمة يصفها ابن سينا فيقول : "دخلت داراً ذات بيوت (أي حجرات) كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٥ ، طبقات الأطباء ص ٤٣٨ ، تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٥ .

آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علـم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل (أي اليونانيين) وطلبت مـا احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه "[١] .

وقد اتفق أن وقع لهذه الدار بعد ذلك حريق أتى على كل ما فيها من الكتب ، فاتهم ابن سينا بأنه دبر هـذا الحريق حتى ينفرد بهذا العلم الذي قرأه في هذه الدار وينسبه إلى نفسه[٢] .

ويحدثنا ابن سينا أنه فرغ من تحصيل كل هذه المعارف والعلوم وسنه ثمانية عشر عاماً . ولكن العلم لم ينضح في ذهنه إلا بعد أن بلغ مدارك الرجال ، واكتسب الخبرات في الحل والترحال .

بدأ ابن سينا أسفاره بعد أن اضطربت أمور الدولة السامانية ، وبعد أن مات والده وسنه اثنتان وعشرون سنة ، فخرج من بخارى إلى كركانج ، وكان يلبس الطيلسان ، وهو زيّ الفقهاء ، فأكرمه صاحب خوارزم وقرر له راتباً شهرياً يقوم به . وانتقل بعد ذلك إلى جرجان وخراسان وقصد الأمير قابوس فأكرم وفادته . ولما أسر الأمير قابوس وسجن غادر إلى دهستان ومرض بها مرضاً صعباً ، فغادر إلى جرجان ، واتصل به أبوعبدالله الجوزجاني ويبدو أن ابن سينا قـد ضاقت نفسه في هذا الوقت وشعر بالأسى لفقده الوظائف السلطانية ، وقد عبّر عن هذه الحال منشداً :

لما عظمت فليس مصر وأسعى   لما غـلا ثمني عدمت المشترى

وقد وقف ابن سينا عند هذا الحد من قصة حياته وروايته عن نفسه ، وتولى الجوزجاني بعد ذلك ترجمة بقية حياته[٣] . وأهم ما ذكره الجوزجاني

---

(١) طبقات الأطباء ص ٤٣٩ .

(٢) تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٦ .

(٣) طبقات الأطباء ص ٤٤٠ .

عن الشيخ الرئيس هو ذكر مؤلفاته مرتبة ترتيباً زمنياً ، وذكر تنقلاته من قصر أمير إلى قصر آخر حتى تقلد الوزارة مرتين لشمس الدولة في همذان . وقد عانى ابن سينا كثيراً من الدسائس والفتن التي كانت مستعرة بين أمراء ذلك العصر حتى أنه تعرض للتشريد والنهب والسجن والطرد من الوظائف السياسية [1] . وهو رغم هذه الحياة السياسية المتقلبة لم ينقطع عن الكتابة والدرس والتأليف . كان يبدأ الدرس مع تلاميذه في أول الليل ، يملي عليهم الكتب دون أن يحضره كتاب . وكان يستعين هو وتلاميذه على السهر والعمل بالشراب . وبعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر بإحضار المغنيات والجواري وآلات الطرب وأقداح الشراب [2] . وفي الصباح يذهب إلى الوزارة يصرف أمورها . وهكذا كانت حياة ابن سينا مقسمة بين العلم واللهو والوظائف السياسية .

وفي آخر حياته كثرت عليه الأمراض ، وحاول بعض خدمه التخلص منه لنهب أمواله ، وشعر هو بضعف صحته ، وعرف أن قوته قد سقطت فامتنع عن مداواة نفسه حتى أدركته المنية عام ٤٢٨ هـ بهمذان .

هذا هو موجز لتاريخ حياة الشيخ الرئيس . قص الشيخ بنفسه جزءاً منه ، ثم تولى تابعه وصديقه أبو عبيد الجوزجاني بقية روايته . ويجدر بنا أن نقف قليلاً لنتأمل هذه الحياة الحافلة بضروب النشاط المختلفة المتباينة المتعارضة . فابن سينا — كما رأينا — فقيه وفيلسوف وصوفي وطبيب وعالم

---

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٧ — ٤٢٥ ، تاريخ حكماء الإسلام ص ٦٠ — ٧٢ ، طبقات الأطباء ص ٤٤٠—٤٤٥ .

(٢) يقول البيهقي "كان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم ، وأبو عبيد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المعصومي من الكتاب نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الإشارات نوبة ، وبهمنيار يقرأ من الحاصل والمحصول نوبة ، فإذا فرغوا حضر المغنون واشتغلوا بالشراب ، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار" تاريخ حكماء الإسلام ص ٦٢ ، وانظر أيضاً "سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام" للأستاذ محمد محمود الخضيري ، الكتاب الذهبي ص ٥٣—٥٩ .

رياضة وفلك ولغة ، وهو شاعر أيضاً ، ومن أروع مـا نظم في الشعر قصيدته العينية في النفس التي سنتناولها بالدراسة في هذا البحث . وكانت هذه العلوم والفنون تمثل ثقافـة العصر الذي يعيش فيه ، وعى ابن سينا ثقافة عصره وساعده على ذلك عدة أمور :

أولاً : نشأ في أسرة استطاعت أن توفر له الفراغ الكافي لتحصيل العلم ، بل إن والده – كما رأينا – كان يستضيف العلماء والفلاسفة في بيته ليقوموا على تثقيف ابنه . ولكن ابن سينا لا يعترف بأستاذية أحد عليه ، فقد تولى تثقيف نفسه بنفسه ، وقد أشرنا إلى ذلك عندما عرضنا لأحواله مع الناتلي .

ثانياً : عاش ابن سينا في فـترة تيسر له فيها الحصول على الكتب المترجمة عن اليونانية والمؤلفة من قبل في الفلسفة وآداب اللغـة . ومن المعروف أن ترجمة التراث اليوناني إلى اللغة العربية قد بدأت في منتصف القرن الثاني من الهجرة تقريباً . وفي أواخر القرن الثالث كانت حركة الترجمة قد بلغت ذروتها وتم نقل معظم التراث اليوناني في الطب والفلك والهندسة والفلسفة وخاصة كتب أرسطو وبعض كتب أفلاطون ، وكثير من التفاسير على هذه الكتب [٢] . وقد وعى ابن سينا من غير شك معظم هذا التراث الفكري اليوناني . وقـد قرأ أيضاً كتابات الفلاسفة الذين سبقوه أمثال الكندي والفارابي وأفاد منها ، وقد مر بنا اعتراف ابن سينا نفسه بفضل كتاب الفارابي الذي مكنه من فهم كتاب مـا بعد الطبيعة لأرسطو بعد أن عجز عن فهمه بنفسه .

ثالثاً : عاصر ابن سينا كثيراً من العلماء والفلاسفة واتصل بهم . وأهم عالم وفيلسوف اتصل بـه ابن سينا هو عالم الهند الكبير أبو الريحان محمد

(١) طبقات الأطباء ص ٤٤١ ، تاريخ حكماء الإسلام ص ٦٢ .
(٢) انظر كتاب الفهرست لابن النديم ص ٢٤٣ ومـا بعدها ، تحقيق جوستاف فلوجل Gustav Flugel ، طبعة بيروت .

ابن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠) . قضى البيروني أربعين عاماً يدرس لغة الهند المقدسة وهي السنسكريتية ليقف على التراث الفكري للهنود المكتوب بهذه اللغة . وقد أجاد لغة الهنود وتمكن من دراسة التراث الهندي في التاريخ والعلم والفلسفة ، وعقد مقارنات بين الثقافة الهندية والثقافة اليونانية كما عرفها عن طريق ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو ، وقد كتب البيروني كتاباً من أمهات الكتب التي يرجع إليها في علوم الهند بعنوان "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" . وقد جرت بين ابن سينا والبيروني مناظرات في العلم والفلسفة . واختصم الرجلان ، ولكن يبدو أن الخصومة كانت سياسية أكثر منها خصومة علمية ؛ ذلك لأن البيروني كان في خدمة السلطان محمود الغزنوي ، ويبدو أن السلطان محمود كان يستخدمه كعين له في الهند ؛ لأنه كان يطمع في فتح بلاد الهند وغزوها . وكان ابن سينا يعمل في خدمة الأمراء السامانيين والبويهيين ، وكانت دولتهم أضعف من دولة الغزنوية .

وكان مسكويه أو ابن مسكويه المتوفي حوالى عام ٤٢١ هـ من معاصري ابن سينا أيضاً وكان مهتماً بنوع خاص بدراسة الأخلاق [١] إلى جانب الطب واللغة والتاريخ . وكان ابن سينا يستعلي على ابن مسكويه ويعيره بجهله في الرياضة والعلوم الرياضية . دخل عليه ابن سينا مرة فوجده يقرأ في الأخلاق فسأله أن يقيس سطح جوزة ، وأراد بذلك الإشارة إلى جهل ابن مسكويه في الرياضة ، فما كان منه إلا أن رماها إليه قائلاً : إنك أحوج إلى إصلاح أخلاقك مني إلى معرفة مساحة هذه الجوزة [٢].

وكان ابن سينا معاصراً لأبي العلاء المعري إلا أنه لم تكن بين الرجلين صلة لبعد الشقة بينهما ، فالمعرة في الشام وابن سينا في بلخ .

---

(١) انظر كتاب « تهذيب الأخلاق » لأبي علي أحمد بن محمد مسكويه ، حققه الأستاذ قسطنطين زريق — الجامعة الامريكية في بيروت ١٩٦٦ . وانظر أيضاً : ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، للدكتور عبد العزيز عزت ، القاهرة ١٩٤٦ .

(٢) انظر ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، للدكتور عبد العزيز عزت ، ص ١١١ .

أما الناحية الأخرى في حياة ابن سينا وهي مشاركته في الحياة السياسية وتقلبه في المناصب السلطانية حتى وصل إلى منصب الوزارة ، ثم ميله إلى حياة اللهو والمنادمة ، هـذه الناحية من حياة ابن سينا كانت موضع لوم ومؤاخذة شديدة من المؤرخين[1]. فابن سينا أول فيلسوف إسلامي يتولى الوزارة ، ويكاد يكون أول فيلسوف لم ينسلخ عن الحياة العامة ليتوفر كلية على الدرس والعلم ثم هو فوق ذلك يسلك سلوكاً لم يتعوده الناس من الفلاسفة والمفكرين . ولذلك فقد بالـغ المؤرخون في تصوير مجونه ولهوه وعابوا عليه هذا السلوك ، وأنكروا أن يتفق هذا مـع ما يدعيه من تصوف ، ومع ما دعا إليه من التجرد عن الماديات والرغبة في الوصول إلى درجة العقل .

٢ — مؤلفاتـه

كان ابن سينا من المؤلفين المنتجين رغم أنه لم ينعم في حياته بالهدوء والسكينة التي تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات التي تربو على مائتين وخمسين مؤلفاً ، منها ما يشبه دوائر المعارف ومنها المؤلفات المتوسطة والمختصرة ومنها الرسائل أيضاً[2].

وأهم مسألة ينبغي الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هي أن ابن سينا كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوع ألفه للجمهور ونوع آخر كتبه للخاصة . أما الكتب التي ألفها للجمهور فهو يعرض فيها الفلسفة على طريقة المشائين ، وهي الطريقة الذائعة بـين الناس ، ويحاذي فيها المعلم الأول وتلاميذه وشراحه . ويقصد ابن سينا بالجمهور أو العامة كل من يريد دراسة الفلسفة ويود بلوغ القمة فيها .

(١) تاريخ حكماء الإسلام ص ٥٥ .

(٢) انظر « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج شحاته قنواتي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٠ ، وأيضاً « مؤلفات ابن سينا : منهج تصنيفها » للأب قنواتي ، الكتاب الذهبي ص ٦٥ — ٧٠ .

يقول ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء : "ولي كتاب غير هذين الكتابين (أي الشفاء واللواحق) أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه في الطبع ، وعلى مـــا يوجبه الرأي الصحيح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره وهو كتابي في "الفلسفة المشرقية". وأما هذا الكتاب (أي الشفاء) فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعـدة . ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب (أي الشفاء) " [١] .

ويقول ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان : "سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم — منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي — أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها" [٢] .

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، المنطق ، المدخل ص ١٠ .

(٢) ابن طفيل ، حي بن يقظان ص ٥٢ ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، القاهرة ١٩٦٦ ، وانظر في أسرار الحكمة المشرقية :

Nallino, Filosofia ' Orientale ' od ' illuminativa ' d'Avicenna, Riv. Stud. Or. x (1925), 10 : 367 - 344.

وأيضاً ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث تحت عنوان : محاولة المسلمين إيجاد "فلسفة شرقية" في كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" القاهرة ١٩٤٦ ص٢٤٥–٢٩٦

وأيضاً Mehren, *Traités Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Leyde, 1889 - 99.

أو "رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية".

وأيضاً Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, pp. 24 - 29, Paris, 1951.

وأيضاً Mlle Goichon, *Ibn Sina, (Avicenne) Livre de directives et Remarques*, pp. 1-24, Beyrouth, Paris, 1951.

وأيضاً بحث الدكتور أبو العلا عفيفي "الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا" الكتاب =

أما كتاب "الفلسفة المشرقية" الذي يشير إليه ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء ويودعه أسرار الحكمة المشرقية فلدينا فصلة منه نشرت في القاهرة منذ أكثر من ستين عاماً بعنوان "منطق المشرقيين". يقول ابن سينا في مقدمته لمنطق المشرقيين: "وبعد – فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية، أو هوى، أو عادة، أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يقصد أرسطو) في تنبه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مفسد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه.

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به. ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي

= الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص ٣٩٩ – ٤٤٩، القاهرة ١٩٥٢.
وأيضاً Seyyed Hossein Nasr, *An introduction to Islamic Doctrines*, pp. 185-96, Harvard, 1964.

اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة . ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق . ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ، حرفاً حرفاً ، فوقفنا على مـا تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق ، وزاف ما زاف .

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين ؛ إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم ، وأكملنا مـا أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا لهم وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يكن الصبر عليه . وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل . فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في النهـار الواضح . وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين في العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم خشب مسندة ، يرون التعمق في النظر بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث . . . . . ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثير وفكر مليّ ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً ، واجتهد في التعصب لكثير فيما يخالفه الحق فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقاً عند الجماعة غير نفسه ، ولا أحق بالإصغاء إليه من التعصب لطائفة إذا أخذ يصدق عليهم فإنه لا ينجيهم من العيوب إلا الصدق .

وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ، أعني الذين يقومون منا مقام النفس . وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم في "اللواحق" ما

يصلح لهم وزيادة على ما أخذوه . وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده "[1] .

ويوصي ابن سينا بأن نصون كتبه التي يعرض فيها أسرار الحكمة المشرقية عن عامة الناس ، ولا نطلع عليها أحداً إلا بعد أخذ المواثيق عليه والتأكد من صلاحيته لحمل أمانة هذا المذهب ، فيختتم ابن سينا كتاب الإشارات والتنبيهات بوصية يقول فيها : "أيها الأخ : إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق ، والقمتك قَفَيّ الحكم في لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزءاً مفرقاً ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله . وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك ، متأسياً بك . فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلا "[2].

فهل معنى هذا أن لابن سينا مذهبين في الفلسفة : مذهب مشهور ومذهب مستور ؟ سنحاول أن نجيب عن هذا السؤال عندما نتكلم عن تقسيمه للعلوم الفلسفية في الكتب التي يؤلفها للجمهور وتقسيمه للحكمة في الكتب التي يعرض فيها فلسفته الخاصة .

أما الكتب التي يكتبها للعامة ويعرض فيها المذهب المشهوري فأهمها :

---

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢ – ٤ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ج ٤ ص ٩٠٣ – ٩٠٦ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ . وابن سينا لم يأت ببدعة في الحرص على صون الحكمة وحجبها عن عامة الناس وإنما كان يقتفي آثار قدماء الفلاسفة ، يقول ابن النديم في كتاب الفهرست « كانت الحكمة في القدم ممنوعاً منها إلا من كان من أهلها ومن علم أنه يتقبلها طبعاً ، وكانت الفلاسفة تنظر في مواليد من يريد الحكمة والفلسفة فإن علمت منها أن صاحب المولد في مولده حصول ذلك استخدموه وتالوه الحكمة وإلا فلا » ص ٢٤١ .

(أ) كتاب الشفاء

يقول الدكتور ابراهيم بيومي مدكور وهو يقدم لكتاب الشفاء الجزء الخاص بالمدخل في المنطق : "ليس بغريب أن يسمي طبيب أحد مؤلفاته "الشفاء" إنما الغريب أن يطلق هذا الاسم على مؤلف فلسفي ، بينما يختار لأعظم كتبه الطبية اسم "القانون" ولو عكس لكان الأمر أوضح ، اللهم إلا أن يكون طب النفوس لديه ليس أقل شأناً من طب الأجسام ..." [1] .

والحق أن هذا الكتاب يشفي غليل النفس وظمأها إلى المعرفة ، فهو موسوعة فلسفية شاملة. يشتمل الكتاب على أربعة مباحث رئيسية هي المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات . ويتصل بكل مبحث من هذه المباحث فروع . فيدخل تحت المنطق مثلاً الخطابة والشعر تمشياً مع تقليد العصر في إدخالها ضمن المنطق ، ولو أنهما من علوم الأدب والبلاغة . ويدخل تحت الطبيعيات إلى جانب الحركة والتغير علم النفس والحيوان والنبات والجيولوجيا . ويدخل تحت الرياضيات الموسيقى وعلم الهيئة إلى جانب الهندسة والحساب . وتحت الإلهيات يتكلم ابن سينا في السياسة والأخلاق باختصار ، وذلك إلى جانب الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي .

وقد كتب ابن سينا هذا الكتاب في أشد فترات حياته قلقاً واضطراباً ، فألف بعضه وهو في الحبس وبعضه الآخر وهو مختبئ في منزل أحد أصدقائه خوفاً من بطش السلطان ، وبعضه وهو في الطريق هارباً من مكيدة سياسية . وقد كتبه دون أن يحضره كتاب ، ومع هذا كله فقد جاء الكتاب آية في الإتقان. يقص علينا الجوزجاني أحوال ابن سينا وهو يلتمس منه كتابة كتاب الشفاء فيقول "ومع ذلك فقد تواترت عليه المحن ، غالت كتبه الغوائل ، فبقيت معه عدة سنين انتقل فيها من جرجان إلى الرّيّ ، ومن الري إلى همذان . وشغل بوزارة الملك شمس الدولة ،

(١) الدكتور مدكور ، مقدمة كتاب الشفاء ، ص ٢ ، المنطق — المدخل .

وكان اشتغاله بذلك حسرة علينا ... وكان قـــد وهن الرجاء أيضاً في تحصيل تصانيفه الفائتة ، فالتمسنا منه إعادتها ، فقال : أمـا الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسعه وقتي ، ولا تنشط له نفسي ، فإن قنعتم بما يتيسر لي من عندي ، عملت لكم تصنيفاً جامعاً على الترتيب الذي يتفق لي . فبذلنا له منا الرضا به ، وحرصنا على أن يقع منه الابتداء بالطبيعيات ، فشرع في ذلك ، وكتب قريباً من عشرين ورقة ، ثم انقطع عنه بالقواطع السلطانية . وضرب الدهر ضرباته ، واخترم ذلـك الملك ، وآثر هو أن لا يقيم في تلك الدولة ، ولا يعاود تلك الخدمة . وركن إلى أنّ الاحتياط له ، فيما استحبه من ذلـك ، أن يستتر مرتقباً فرصة الانفصال عن تلك الديار . فصادفت منه خلوة وفراغاً اغتنمته وأخذته بتميم كتاب الشفاء ، وأقبل هو بنفسه على تصنيفه إقبالاً بجد ، وفرغ من الطبيعيات والإلهيات — خلا كتابي الحيوان والنبات — في مدة عشرين يوماً ، من غير رجوع إلى كتاب يحضره ، وإنما اعتمـد طبعه فقط ، وشرع في المنطق وكتب الخطبة وما يتصل بها .

ثم إن أعيان تلك الدولة نقموا عليه استتاره ، واستنكروا عزمه على المفارقة ، وظنوا أنه لمكيدة أو لمالأة جنبة معادية . وخلص بعض خُلـّص خدمه على توريطه في مهلكة ليفوز بما له عنده من متاع الدنيا ، فـدل عليه طلابه — وكانوا ممن سلف له عندهم صنائع تحرم عليهم قصده بالإيحاش ، لو كانوا للمعروف ذاكرين — ووقفهم على مكانه ، فاستوثق منه بإيداعه قلعة فَرْدَجَان ، وبقي فيها قـدر أربعة أشهر ريثما تقرر أسباب تلك الناحية على فصل من الأمر ، وتاركها المنازعون ، فأُفرج عنه ، وسيم معاودة الوزارة فاعتذر ، واستمْهل فعُذِر .

وهناك اشتغل بالمنطق ، وتمكن من الكتب ، فعرض من ذلك أن حاذاها ، وجرى على ترتيب القوم فيها ، وتكلم على مـــا استنكره من أقوالهم ، فطال المنطق ، وتم بأَصْبَهان .

وأما الرياضيات فقد كان عَمِلَها على سبيل الاختصار في سالف الزمان ، فرأى أن يضيفها إلى كتاب الشفاء .

وصنف أيضاً الحيوان والنبات ، وفرغ من هذه الكتب .... وغرضي في اقتصاص هـذه القصص ...... أن يُتَعجب من اقتداره على تصنيفه ما صنفه من كتب الطبيعيات والإلهيات والمدة عشرون يوماً ، والكتب غائبة عنه ، وإنما يملي عليه قلبه المشغول بما مني به فقط . وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعين الاعتبار من النكت والنوادر والتفريعات والبيانات ما لا يجده في جملة كتب السالفين " [١] .

(ب) كتاب النجاة ، ويقصد ابن سينا بهذا العنوان النجاة من الجهل ، وهو بمثابة موجز أو مختصر لكتاب الشفاء .

ويلحق بهذين الكتابين طائفة كبيرة من الكتب والرسائل منها ما هو شرح للشفاء ومنها ما يضمنه موضوعات معينة في الفلسفة يعرضها وفقاً للمذهب المشهوي ويحاذي فيها تعاليم المعلم الأول .

أما الكتب التي ألفهـا على حسب المذهب الخاص أو المذهب المستور وأودعها الفلسفة على ما هي في الطبع فهي :

(أ) كتاب الحكمة المشرقية [٢] . يشير ابن سينا إلى هذا الكتاب في مقدمة الشفاء كما يعلن بنفسه أن هذا الكتاب قد ألفه في الفلسفة على ما هي في الطبع . وقـــد طبع منه الجزء الخاص بالمنطق تحت عنوان " منطق المشرقيين " .

---

(١) الشفاء ، المنطق ، المدخل ، ص ٢ – ٤ .

(٢) انظر مؤلفات ابن سينا للأب قنواتي ص ٢٦ – ٢٧ ، وأيضاً

G. Anawati, Textes Arabes Anciens Edités en Egypte au Cours de l'Année 1953, un Manuscript de la Hikma Mashriqyya d'Ibn Sina, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, *Mélanges*, pp. 164 - 165, Dar al-Maaref, 1954.

(ب) كتاب الإنصاف [1] .

نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « أرسطو عند العرب : دراسة ونصوص غير منشورة » ثلاثـة نصوص لابن سينا هي من كتاب الإنصاف ، وهذه النصوص هي : شرح مقالة حرف اللام ، شرح كتاب أثولوجيا ، التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو . ويقسم ابن سينا العلماء إلى مغربيين ومشرقيين ، ويعارض المشرقيون المغربيين ويحكم ابن سينا بينهم بالإنصاف .

(ج) كتاب الإشارات والتنبيهات ، وقـد قسم ابن سينا الكتاب إلى إشارات وتنبيهات تقوم مقام الأبواب والفصول ، وفيه أقسام ثلاثة هي المنطق والطبيعيات والإلهيات .

وتتصل بهذه الكتب التي يضمنها ابن سينا مذهبه الخاص أو المذهب المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حي بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير [2] .

ولا يفوتنا ونحن نعرض لمؤلفات ابن سينا أن نذكر أهم وأعظم كتبه في الطب وهو "كتاب القانون" ذلك الكتاب الذي ظل مرجعاً في الطب لا يضارع في أوروبا إلى وقت ليس ببعيـد . ينقسم الكتاب إلى خمسة أقسام : الأول والثاني في علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم الأمراض (الباثولوجيا) وحفظ الصحة (الهيجين) . وفي الثالث والرابع بحث وسائط أو طرق المداواة ، وفي الخامس وصف الدواء وتركيبه ، ثم يختتمه بذكر ملاحظاته وتجاربه الخاصة في ميدان الطب والعلاج .

---

(١) انظر عبد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ، الأب قنواتي . مؤلفات ابن سينا . ص ١٦-١٨ .

(٢) انظر Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital,* The English translation by W. Trask, pp. 123 - 151, 165, 204 - 241.

وايضا M.A.F. Mehren, *Traités Mystiques d'Abou Ali at-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne,* Leyde, 1899.

الفصل الثاني

المذهب المشهور والمذهب المستور وتقسيم ابن سينا للعلوم

الفصل الثاني

المذهب المشهور والمذهب المستور وتقسيم ابن سينا للعلوم

قلنا إن ابن سينا اتبع طريقتين في الكتابة ، فكتب كتباً للجمهور أو لعامة طلاب الحكمة ، وكتباً للخاصة أو لنفسه ولخاصته . فهل معنى هذا أن ابن سينا كتب فلسفتين مختلفتين ؟ بعبارة أخرى هل يمكن أن يقال أن لابن سينا مذهبين في الفلسفة ؟ الواقع أن ابن سينا لم يقل صراحة بذلك ، وإنما قال – كما رأينا – إنه بيّن الفلسفة في بعض الكتب بياناً يشفي فيه غلة الطالبين دون أن يشق عصا الطاعة على المشاركين . ومعنى هذا أنه لم يخرج عن الفلسفة المشائية الذائعة المشهورة المعروفة من الناس في هذه الكتب . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المذهب المشهور . وفي كتب أخرى يحدثنا ابن سينا صراحة أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة على ما هي في الطبع دون أن يتحرج من مخالفة الفلسفة الذائعة بين الناس، ويوصي بستر هذه الحكمة عن عامة الناس وعدم إذاعتها للجمهور . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المذهب المستور .

وستر المذاهب إلف جرى عليه القدماء[1] . قيل إن فيثاغورس كان "يرمز حكمته ويسترها"[2] . ويذكر أن سقراط كان يقول "الحكمة طاهرة مقدسة ، غير فاسدة ولا دنسة ، فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا

(١) انظر Madkour, *La Place d'Al-Farabi*, pp. 24-25 ، ابن النديم ، كتاب الفهرست ص ٢٤١ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٦٣ .

الأنفس الحية ، وتنزهها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة "[1] ولذلك لم يصنف سقراط كتاباً. أما أفلاطون فقد كان " يرمز حكمته ويسترها ويتكلم بها ملغوزة، حتى لا يظهر مقصده [إلا] لذي الحكمة "[2]. ويقول ابن سينا إن أفلاطون "عذل أرسطوطاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم"[3].

ويبدو لنا الفرق بين المذهب المستور والمذهب المشهور واضحاً في تصنيف ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب.

أما تقسيم ابن سينا للحكمة وتصنيفه للعلوم بحسب المذهب المشهور فأوضح عرض له نجده في مقدمته لكتاب الشفاء[4] ، وفي رسالة صغيرة بعنوان "في أقسام العلوم العقلية" وهي الرسالة الخامسة المطبوعة ضمن "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات"[5].

وقبل أن يصنف ابن سينا الحكمة يحدد الغاية منها ، وهي عنده الوقوف على حقائق الأشياء بحسب الطاقة الإنسانية. ثم يقسم الحكمة بحسب قسمة الأشياء الموجودة. فمن الموجودات ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، ومنها ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، القسم الأول كالموجودات الأرضية والسماوية والأشكال الهندسية والأعداد ، وكذلك الذات الإلهية. كل هذه الموجودات لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا. أما التنظيم السياسي والسلوك الأخلاقي فمرده ومرجعه إلينا ، نستطيع أن نختار النظام السياسي أو الفعل الخلقي ونوجده أو نسعى لإيجاده ، ونستطيع أن نقلع عنه ، وكذلك الصناعات والفنون. ومعرفة الأمور التي من القسم الأول أي التي لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا تسمى فلسفة نظرية ، أما القسم الثاني فيسمى فلسفة عملية[6].

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٧٠–٧١ . (٢) المرجع السابق ص ٨١ .
(٣) تسع رسائل ص ١٢٥ . (٤) الشفاء ، المنطق ، المدخل ، ص ١٢–١٦ .
(٥) تسع رسائل ، ص ١٠٤–١١٨ .
(٦) الشفاء ، المنطق ، المدخل ص ١٢ ، تسع رسائل ص ١٠٥ .

ويتابع ابن سينا أرسطو في تقرير الغاية من الفلسفة النظرية والعملية . فغاية الفلسفة النظرية عند ابن سينا — كما هي عند أرسطو — تكميل النفس بأن تعلم فقط أي "حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات" . أما الغاية من الفلسفة العملية فهي ليست فقط مجرد تكميل النفس بالمعرفة بل العمل وفقاً لما يقتضيه النظر والعلم . ففي الأخلاق مثلاً لا يكفي أن نعرف ما هو الخير ونسكت عند هذا الحد ، بل لا بد وأن نعمل وفقاً لما نعلم أو كما يقول ابن سينا "غاية العلوم العملية معرفة رأي هو في عمل" . إذن فغاية الفلسفة النظرية هي الحق وغاية الفلسفة العملية هي الخير[1] .

أما الفلسفة النظرية فتنقسم إلى علوم ثلاثة بحسب درجة مخالطة موضوعاتها للمادة والحركة أو استقلالها عن المادة والحركة . وهذه العلوم هي :

أولاً : العلم الطبيعي

وموضوعه لا ينفصل عن المادة في الحقيقة والذهن ، فالإنسان لا يوجد في الواقع إلا في مادة معينة هي اللحم والعظم ، وكذلك لا يمكن تصوره في الذهن إلا واللحم والعظم جزء من تصورنا لمعنى الإنسانية . وهكذا الحال في سائر الموجودات الطبيعية . فالمادة إذن جزء من تصورنا للموجودات الطبيعية في الحقيقة والذهن أو كما يقول ابن سينا : في القوام والوهم[2] .

ثانياً : العلم الرياضي

وموضوعه لا ينفصل عن المادة في الحقيقة ولكنه ينفصل عنها في الذهن . فعالم الرياضيات يتصور الشكل الهندسي — كشكل المثلث مثلاً — ويدرس خصائص هذا الشكل من غير أن يلحق تصوره أي مادة ، ولا يعنيه ما إذا كان هذا المثلث المتصور من حديد أو نحاس أو خشب أو ذهب . فالمادة ليست جزءاً من تصور الرياضي للأشكال . وكذلك الحال

(١) الشفاء ص ١٤ ، تسع رسائل ص ١٠٥ . (٢) الشفاء ص ١٣ ، تسع رسائل ص ١٠٦ .

في الأعداد ؛ إذ أن صورها تعرض في ذهن الرياضي دون أن تلحقها أي مادة . ولكن الأعداد والأشكال لا يمكن أن تتحقق وتوجد في الواقع إلا في مادة ، فالمثلث لا بد وأن يكون في الواقع من حديد أو نحاس أو خشب ، وكذلك العدد لا بد وأن يكون متعلقاً بالمعدود . فالمادة إذن ليست جزءاً من تصورنا للأشكال والأعداد التي هي موضوع العلوم الرياضية ، وإن كانت هذه الأشكال والأعداد لا توجد في الواقع إلا متحققة في مادة . فموضوعات العلم الرياضي كما يقول ابن سينا لا يصح عليها أن تخالط المادة والحركة في الوهم وإن صح عليها ذلك في القوام[1] .

ثالثاً : العلم الالهي

وموضوعه مفارق تمام المفارقة للمادة والحركة . موضوع العلم الإلهي هو الله ، وهو تعالى منزه عن المادة ، منزه عن الجسمية . وينظر العلم الإلهي أيضاً في المعاني الكلية مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئي والكلي والتام والناقص . وهذه المعاني قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فالواحد يمكن أن ينظر إليه من حيث هو نار أو هواء ، والعلة من حيث هي حرارة أو برودة ، والجوهر من حيث هو نفس ، أي مبدأ لحركة الجسم ، وإن كان يجوز عليه المفارقة بذاته[2] .

هذه هي أقسام الفلسفة النظرية الثلاثة : العلم الطبيعي ويسميه ابن سينا العلم الأسفل ، والعلم الرياضي ويسميه العلم الأوسط ، والعلم الإلهي ويسميه العلم الأعلى[3] . وذلك بحسب درجة التجريد والاستقلال عن المادة .

وهذا هو عين تقسيم أرسطو للفلسفة النظرية . ولكن ابن سينا يتوسع في إضافة بعض الفروع لكل علم من هذه العلوم وذلك إلى جانب أقسامها الأصلية المعروفة منذ أرسطو . فابن سينا يضيف إلى العلم الطبيعي وأقسامه

---

(١) الشفاء ص ١٣ ، تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٢) تسع رسائل ص ١٠٦ .　　　(٣) تسع رسائل ص ١٠٥ .

الأصلية من مادة وصورة وحركة وتغـــير وكون وفساد ونبات وحيوان ونفس ، يضيف فروعاً أخرى مثل[1] :

١ ـ الطب : وغايته دراسة البدن الإنساني وأحواله في الصحة والمرض ليدفع المرض وتحفظ الصحة .

٢ ـ علم أحكام النجوم : وهو عند ابن سينا علم تخميني ، غرضه معرفة أحوال الممالك والبلدان والمواليد من معرفـة أشكال الكواكب وقياس بعضها إلى بعض وقياس جملة ذلك إلى أحوال الأرض .

٣ ـ علم الفراسة : وغرضه معرفة الأخلاق والاستدلال عليها من الخلق .

٤ ـ علم الطلسمات : وغرضه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلاً غريباً في عالم الأرض .

٥ ـ علم التعبير : وغايته معرفة المتخيلات الحكمية والاستدلال عليها مما شاهدته النفس من علم الغيب .

٦ ـ علم النيرنجيات : وغرضه تمزيج القوى في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

٧ ـ علم الكيمياء : وغرضه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وذلـــك للتوصل إلى إيجاد الذهب والفضة من جواهر رخيصة .

أما الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية التي يضيفها ابن سينا فهي عـــلم المساحة ، والحيل المتحركة ، وجر الأثقال ، وعلم الأوزان والموازين ، وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه[2] . أما علم الهيئة والموسيقى فمن الأقسام الأصلية للعلوم الرياضية عند ابن سينا .

---

(١) تسع رسائل ص ١١٠ - ١١١ .
(٢) تسع رسائل ص ١١٢ .

أما العلم الإلهي فأقسامه الأصلية هي :

أولاً : النظر في المعاني العامة التي تخص جميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والعلة والمعلول .

ثانياً : النظر في أصول ومبادئ العلوم الأخرى ، كالعلوم الطبيعية والرياضية ، فإن هذه العلوم تقوم على مبادئ ومسلمات نضعها وضعاً دون مناقشة ، فكان لا بد من مناقشتها وفحصها في علم آخر .

ثالثاً : النظر في واجب الوجود وإثباته وتوحيده .

رابعاً : النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده ، وتلك هي رتبة الملائكة الكروبيين أي الأوائل . ثم إثبات الجواهر الروحانية الثانية ، أو الطبقة الثانية من الملائكة الموكلة بالسماوات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد [١] .

وغني عن البيان أن أرسطو لم يعرف مثل هذه الأفكار ، وهي أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة اليونانية . فابن سينا يعين للملائكة وظيفة هي من اختصاص النفس التي تصدر في المرتبة الثانية بعد العقل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . فما يسميه الأفلاطونيون المحدثون باسم النفس – وهي التي تأتي في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل – يسميه ابن سينا باسم الملائكة الذين يحملون العرش والذين يتعهدون ويدبرون كل ما يتكون وما يفسد ، ويتولون طبائع الموجودات الكائنة الفاسدة . فللنبات ملائكة تدبره وتحافظ على صورته وطبيعته من حيث الكون والنمو والتكاثر والفساد . وكذلك هناك ملائكة تختص بأصناف الحيوان وغيرها من الموجودات في عالمنا هذا .

---

(١) تسع رسائل ص ١١٣ .

وهؤلاء الملائكة ايضاً "حملة العرش" والعرش اصطلاح ديني صرف ، وهو عند ابن سينا عبارة عن العلم الإلهي الذي يحتوي سجل الموجودات ، لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادئ العامة التي لا ينبغي أن تشذ عنها القوانين الجزئية .

خامساً : النظر في تسخير الجواهر السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية والدلالة على ارتباط الأرضيات والسماويات بالملائكة العاملة المبلغة الممثلة أي الحاملة للمثال الذي هو الصورية الكلية للموجود ، وارتباط الكل – أي الوجود بأجمعه – بالأمر الذي ما هو إلا واحدة كلمح البصر . والمقصود بالأمر هنا هو الكلمة الإلهية التي تصدر عنها الموجودات . وهذا تعبير ديني أيضاً عن معنى فلسفي . ثم بيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا في أجزائه ، وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض وأن الشر فيه ليس بمحض ، أي ليس مقصوداً ولا موجوداً بذاته بل وجوده يأتي بالعَرَض ، كذلك فإن الشر يوجد بالعرض لحكمة ومصلحة وينبع من جهة خير [1] .

تلك هي الأقسام الأصلية للعلم الإلهي عند ابن سينا . ثم هو يضيف بعد ذلك فروعاً أخرى فيجعل من فروع العلم الإلهي معرفة كيفية نزول الوحي ، والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي ، وكيف يتأدى الوحي حتى يصير مبصراً ومسموعاً بعد روحانيته ، وأن الذي يأتي بالوحي كيف تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات . ثم ينظر هذا القسم في الروح الأمين وروح القدس ، ويفرق بين الروح الأمين وروح القدس ، ويضع الروح الأمين في طبقة الجواهر الروحانية الثانية ، أما روح القدس فمن طبقة الجواهر الروحانية الأولى أي من طبقة الملائكة الكروبيين [2] .

---

(١) تسع رسائل ص ١١٣–١١٤ .   (٢) تسع رسائل ص ١١٤ .

ومن فروع العلم الإلهي أيضاً علم المعاد ، ويبحث في بقاء الروح بعد موت الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية ، وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يعارض في ذلــك . ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق ، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع . والسبيل إلى معرفـة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل ، فهو وحـده الطريق إلى معرفة السعادة الروحانية . أما السعادة البدنية فلا يعني بوصفها إلا الوحي والشريعة . وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعــد الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن الذي هو عليه قدير (١).

تلك هي أقسام الفلسفة النظرية وفروع كل قسم ، أما أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا فهي :

أولاً : علم الأخلاق ، وينظر في تدبير أفعال الشخص الواحد أو في زكاء نفسه كما يقول ابن سينا ، أي تصريف نفسه .

ثانياً : تدبير المنزل ، وينظر فيما ينبغي أن تكون عليه المشاركة الخاصة الضيقة ، ويقصد بها ابن سينا العلاقات بين الرجل وزوجته وأولاده وخدمه ، ثم ينظر أيضاً في مسألة تدبير الرزق والمعاش للأسرة .

---

(١) تسع رسائل ص ١١٥ .

ثالثاً : العلم السياسي : وينظر فيما ينبغي أن تكون عليه المشاركة العامية ، ويقصد بها ابن سينا علاقات الناس بعضهم ببعض في المدينة الواحـدة ، وعلاقات المدن بعضها مع بعض ، ثم علاقاتها مع الدول الأخرى . وكذلك ينظر هذا العلم فيما ينبغي أن تكون عليه أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرذيلة .

تلك هي أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا [١] . وهو يحاذي أرسطو في هذا التقسيم ، ولكنه يفترق عنه في أنه يجعل للشرع دوراً هاماً في الفلسفة العملية ، فيقول بعد أن ينتهي من التقسيم السابق : "وجميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظري وبالشادة الشرعية ، ويحقق تفصيله وتقديره بالشريعة الإلهية " [٢]. فهل يعني هذا أن الشريعة الإلهية هي التي تحدد لنا ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق وتصريف شؤون المنزل وتدبير أحوال المدينة ؟ الواقع أن قوله « بالشريعة الإلهية » يجعلنا نجيب بالإيجاب . ولكن مع ذلك ينبغي أن نلتفت إلى أنه إذا كان للدين علاقة بالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة فإن العقل لا بد له أن ينظر في تقدير ما ينبغي وما لا ينبغي في ميدان الفلسفة العملية لأن ابن سينا يقول — كما هو وارد في النص — « وجميع ذلك إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظري » .

ويضيف ابن سينا أيضاً إلى مباحث العلم السياسي مبحثاً آخر يعرف به وجود النبوة وحاجـــة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة والفرق بين النبوة الإلهية والدعاوي الكاذبة . ويرى ابن سينا أن النبوة ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا في مشاركة أي مجتمع ، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سُنّة وعدل ، أي قانون وشريعة ، ولا بـد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذي يسن للناس سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الإنسان في الجماعة تقتضي

---

(١) تسع رسائل ص ١٠٧ . (٢) الشفاء ، المنطق ، المدخل ص ١٤ .

وجود النبي ؛ لأنه من غير المعقول أن يُترك الناس وشأنهم فيختلفون في معايير العدل والظلم ، فيرى كل إنسان ما له عدلاً وما عليه ظلماً ، فلا تستقيم المشاركة التي هي ضرورية للنوع الإنساني ؛ لأن الإنسان يختلف عن البهيمة في أنه لا يستطيع أن يدبر معيشته لو انفرد شخصاً واحداً بنفسه [1].

هذه هي أقسام الحكمة بنوعيها من نظرية وعملية . فأين مكان المنطق في هذا التقسيم ؟ هل هو من أقسام الفلسفة النظرية أم من أقسام الفلسفة العملية ؟ هذا الإشكال لا يحله ابن سينا في هذا التقسيم ، كما لم يحله المشاؤون من قبل . أما تقسيم ابن سينا للمنطق فهو لا يعدو أن يكون تقسيماً للأورجانون ولأبوابه المختلفة مع إضافة كتاب إيساغوجي الخاص بالكليات الخمس والشعر والخطابة [2] .

ولكن ابن سينا يوفق إلى تحديد مكانة المنطق في مجموعة العلوم الفلسفية في تقسيمه للحكمة على حسب المذهب المستور الذي أودعه أسرار الحكمة المشرقية . ويعرض ابن سينا لهذا التقسيم في كتاب منطق المشرقيين [3] فيميز بين نوعين من العلوم :

أولاً : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، أي أن أحكامها عامة ومطلقة .

ثانياً : علوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجري أحكامها في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، وهذه كالفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة .

والقسم الأول هو الحكمة ، وتنقسم إلى قسمين رئيسيين :

١ — قسم يطلب لينتفع به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

---

(١) أنظر أيضاً مقدمة الاستاذ ميشال مرمورة ص ٢٩ — ٣٠ ، رسالة في اثبات النبوات ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .

(٢) تسع رسائل ص ١١٦ — ١١٨ .

(٣) منطق المشرقيين ص ٥ — ٨ .

٢ – قسم يطلب ليكون آلة ينتفع بها فيما نروم تحصيله من العلم بأمور العالم الموجودة وما قبلها . وهذا القسم هو المنطق .

أما القسم الأول فينقسم إلى قسمين : نظري وعملي .

وأقسام الفلسفة النظرية أربعة هي : العلم الطبيعي ، العلم الرياضي ، العلم الإلهي ، العلم الكلي .

وكذلك أقسام الفلسفة العملية أربعة هي : الأخلاق ، تدبير المنزل ، والسياسة والناموس أي الشريعة .

هذا التقسيم يأتي مباشرة بعد المقدمة في كتاب منطق المشرقيين تحت عنوان : "في ذكر العلوم" حيث يقول ابن سينا "إن العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم – أول ما تنقسم – قسمين :

علوم لا يصلح أن تجري أحكامها الدهر كله ، بل في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مغفولاً عن الحاجة إليها بأعيانها برهة من الدهر ، ثم يدل عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر . وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة .

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع . وغرضنا هاهنا هو في الأصول . وهذه التي سميناها توابع وفروعاً ، فهي كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها .

وتنقسم العلوم الأصلية إلى قسمين أيضاً ، فإن العلم لا يخلو إما أن ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها إلى علوم هي علوم أمور العالم وما قبله ، وإما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله .

والعلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يُسمى علم المنطق ، ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور .

وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول ، فيكون هـذا العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول ، وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ، ولا يكون كذلك . فهذا هو أحد قسمي العلوم .

وأما القسم الآخر فهو ينقسم أول ما ينقسم إلى قسمين ؛ لأنه إما أن تكون الغاية من العلم تزكية النفس بما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، وإما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط ، بل وأن يعمل الشيء الذي انتقشت صورته في النفس .

فيكون الأول تتعاطى بـه الموجودات ، لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا ، لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا . والثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنا ووجودها فينا .

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علماً نظرياً ؛ لأن غايته القصوى نظر ، ويسمون الثاني منها عملياً ؛ لأن غايته عمل "[1] .

أما العلم النظري أو الفلسفة النظرية فتنقسم إلى أربعة أقسام كما قلنا : العلم الطبيعي والرياضي والإلهي والكلي ، كما تنقسم الفلسفة العملية أيضاً

---

(١) منطق المشرقيين ص ٥ – ٦ .

إلى أربعة أقسام هي الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس أي الشريعة .

وابن سينا في تقسيمه هـــذا يخرج على التقسيم المألوف المشهور للعلوم وذلك بإضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلي وكذلك بإضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة . ويشرح لنا ابن سينا ماهية هــذا العلم فيقول : " وكل مشاركة (يقصد المشاركة الخاصية وهي تدبير المنزل والمشاركة العاميــة وهي تدبير المدينة أو السياسة) فإنما تتم بقانون مشروع ، ويحتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولي لحفظ المقنن في الأمرين جميعاً إنسان واحد ، فإنه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى تدبير المدينة ، بل يكون للمدينة مدبر ، ولكل منزل مدبر آخر . ولذلك يحسن أن يفرد تدبــير المنزل بحسب المتولي باباً مفرداً ، وتدبير المدينة بحسب المتولي باباً مفرداً . ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حـــدة ، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعي في خاصته كل شخص ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي " (١) .

في هذا النص يشير ابن سينا إلى أنه لا بد وأن يكون لكل منزل مدبر وأن يكون للمدينة مدبر ، ومدبر المنزل لا يصـح أن يتولى تدبير المدينة ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة لا بد له من قانون ، والقانون لا بد له من مقنن ، وهذا المقنن غير مدبر المنزل ومدبر المدينة . هذا المقنن أو الشارع أو المشرع يشرع لتدبير المنزل ولتدبير المدينة . فالقسم الرابع من الحكمة العملية ينظر في القانون أو الشريعة التي ينبغي أن تطبق على المنزل وعلى المدينة . وهذا القانون قانون سماوي ليس مشتقاً من الأسرة ولا من المدينة ، ولكن لا حرج علينا في أن ننظر كيف ينبغي أن يكون هذا القانون . والنبي هو الذي يبلغ القانون ، فوظيفة النبي التبليـغ فقط .

---

(١) تسع رسائل ص ٧ .

تلك هي آراء ابن سينا في تقسيمه للعلوم حسب المذهب المستور الذي أودعه أسرار الحكمة المشرقية .

ولنا عـــلى تقسيم ابن سينا للحكمة حسب المذهب المشهور والمذهب المستور ملاحظات :

أولاً : إن ابن سينا في تقسيمه للحكمة حسب المذهب المستور يخرج الفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة وما شابه ذلك ، وهي العلوم التي يعتبرها ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، يخرجها من دائرة العلوم الفلسفية ويفصلها ويجعلها على حدة ، بينما نجد هذه العلوم في تقسيمه حسب المذهب المشهور داخلة في فروع الفلسفة .

ثانياً : إن ابن سينا يجعل أقسام الفلسفة النظرية في تقسيمه وفقاً للمذهب المستور أربعة أقسام هي الطبيعي والرياضي والإلهي والكلي بينما هي في تقسيمه وفقاً للمذهب المشهور ثلاثة فقط هي الطبيعي والرياضي والإلهي . وكذلك يقسم الفلسفة العملية إلى أربعة أقسام من تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور وهي الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والناموس ، بينما هي في تقسيمه بحسب المذهب المشهور تقتصر عـــلى الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة . فوجه الطرافة في تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور هو إضافة العـلم الكلي إلى أقسام الفلسفة النظرية ، والناموس إلى أقسام الفلسفة العملية .

ثالثاً : يوفق ابن سينا إلى تحديد مكانـة للمنطق بين العلوم في تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور ؛ إذ يجعله ضمن العلوم التي تجري أحكامها أبد الدهر ، وهذه العلوم كما رأينا تنقسم إلى مــا يطلب لذاته ، وهي الحكمة بنوع خاص بقسميها النظري والعملي وإلى ما يطلب ليكون آلة ينتفع بها في تحصيل العلم وهو المنطق .

رابعاً : إن أهم ملاحظة ينبغي الإلتفات إليها هي أساس التقسيم في

هذين التقسيمين . يقسم ابن سينا العلوم بحسب المذهب المشهور على أساس قسمة الأشياء نفسها ؛ إذ من الأشياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ومنها ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، والقسم الأول موضوع الفلسفة العملية ، والثاني موضوع الفلسفة النظرية .

أما الأساس الذي يتخذه ابن سينا في تقسيمه للعلوم بحسب المذهب المستور الذي ضمنه فلسفته الخاصة أو الفلسفة على ما هي في الطبع فهو يتعلق بطريقة المعرفة أو نوع المعرفة . فابن سينا يجعل طريق المعرفة أو أنواع المعرفة أساساً للتقسيم ، فهو يقسم العلوم حسب قسمة الطرق الموصلة إلى المعرفة أو على حسب أنواع المعرفة نفسها . فالعلوم تنقسم إلى : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، أي أن أحكامها عامة ومطلقة ، وعلوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجري أحكامها في طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها .

فهل معنى هذا أن ابن سينا كان يميل في قرارة نفسه إلى ما يشبه المذهب المثالي ، ذلك المذهب الذي ينظر إلى المعرفة على أنها مجرد صور ذهنية ، ويحاول أن يدرس العالم وما فيه من موجودات لا كما هي بل كما تبدو تبعاً لتصوراتنا الذهنية ؟ وهذا بالطبع على خلاف المذهب المعروف في الفلسفة في وقت ابن سينا وهو المذهب المشايع لأرسطو وأتباعه من المشائين ، ذلك المذهب الذي يبدأ بتقرير الموجودات كما هي في الواقع ، ويطالب بالنظر في الوجود الخارجي ، وهو حقيقة ، ثم يكوّن العقل لنفسه أفكاراً وصوراً عن الموجودات نتيجة لملاحظة العالم الخارجي وما فيه من موجودات . والعقل الإنساني في هذا المذهب بتصوراته وأفكاره خاضع للعالم الخارجي ، والمعرفة الإنسانية تبدأ من الواقع المحسوس . أما في المذهب المثالي فإن العالم لا يُعرف إلا على مثال تصوراتنا وأفكارنا ، أي أن العالم هو الذي يخضع لتصوراتنا وأفكارنا .

الفصل الثالث

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

الفصل الثالث

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

علم النفس عند ابن سينا — كما هو عند أرسطو — جزء من العلم الطبيعي ؛ لأن موضوعه هو النفس والجسم باعتبارهما عنصرين غير منفصلين لجوهر واحد ، ومتحدين اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة والهيولة . فالنفس والجسم يكونان وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائماً . وليست النفس والجسم في هذه الوحدة إلا وجهين فقط لشيء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . فالكائن الحي كله — نفسه وجسمه على السواء — هو موضوع دراسة علم النفس . يقول ابن سينا : " ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ، ومادة هي الجسم والأعضاء ، وكان أولى ما يكون علمنا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولاً في النفس ..... فلأن نقدم تعرف أمر النفس ونؤخر تعرف أمر البدن أهدى سبيلاً في التعليم ؛ فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن في معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما معين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم ؛ إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر ، فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه " (١) .

وتتضح هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية

(١) ابن سينا ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١ — ٢ ، الفن السادس من الطبيعيات ، تحقيق الأستاذ فضل الرحمان ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ .

والعقلية . فالانفعالات النفسية كالخوف والغضب والحزن والفرح "هي من العوارض التي تعرض للنفس وهي في البدن ، ولا تعرض بغير مشاركة البدن ؛ ولذلك فإنها تستحيل معها أمزجة الأبدان ، وتحدث هي أيضاً مع حدوث أمزجة الأبدان ؛ فإن بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب ، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة ، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف ، ومن الناس من تكون سجيته سجية مغضب فيكون سريع الغضب ، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جباناً مسرعاً إليه الرعب ، فهذه الاحوال لا تكون إلا بمشاركة البدن . والاحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام : منها ما يكون للبدن أولاً ، ولكن لأجل أنه ذو نفس ، ومنها ما يكون للنفس أولاً ، ولكن لأجل أنها في بدن ، ومنها ما يكون بينهما بالسوية ... "[1] .

فليست الانفعالات إذن فعل النفس وحدها ، ولا هي فعل الجسم وحده ، ولكنها فعل الاثنين معاً ، تارة تصدر عن النفس وطوراً تصدر عن الجسم بحسب استعدادنا النفسي والجسمي . وعلى ذلك يقف ابن سينا – كما وقف أرسطو من قبل – موقفاً وسطاً بين الروحيين الذين يمثلهم في العصر القديم أفلاطون الذي يقرر بأن الانفعالات النفسية أفعال نفسية خالصة ولا علاقة لها بالبدن ، وبين الماديين الذين يمثلهم في العصر الحديث وليم جيمس الذي يذهب إلى أن الخوف إذا جردناه من الاصفرار والارتعاش واسراع الدورة الدموية أو بطئها والهرب أو الجمود وما إلى ذلك ، إننا إذا جردناه من هذه الظواهر لم يبق لدينا سوى حكم عقلي لا يمكن تسميته بالانفعال[2] . كان القدماء يرتبون الظواهر في الانفعال هذا الترتيب مثلاً : أخاف فأرتعش فأهرب ، والحق أن نجعل الترتيب هكذا : أرتعش فأخاف فأهرب . وهذا الترتيب الثاني يدل على أن الخوف أو الانفعال النفسي

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٩٧ ، وانظر : Aristotle, *De Anima*, Book I, 403 a.

(٢) William James, *Psychology*, pp. 331 - 345, New York, 1963.

متقوم كله في التغير الجسمي وهو الارتعاش والاصفرار وسائر الظواهر الجسمية . ولكن وليم جيمس واهم في الحقيقة ؛ فليس بين الانفعال النفسي والانفعال الجسمي تعاقب زماني ، ولكنهما يحدثان في نفس الوقت ، ففي ذات الوقت الذي نستشعر فيه الخوف يصفر لوننا ويرتعش جسمنا مما يدل على أن الانفعال مرتبط بالنفس والجسم معاً . فنحن نميز هنا بين وجهتين لشيء واحد ، لا بين شيئين مستقلين ، والشيء الواحد هنا هو الإنسان المركب من نفس وجسم متحدين اتحاداً جوهرياً بحيث تصدر جميع أفعالهما عنهما معاً أي عن الإنسان معتبراً كائناً واحداً .

وكما تصدر الانفعالات عن النفس والجسم معاً فكذلك تتم الاحساسات بفعل النفس ومشاركة الوسائط والآلات الجسمية أي أعضاء الحس . أما الوسائط فمثل الهواء للإبصار ، وأما الآلات فمثل العين للإبصار والأذن للسمع . ولو كان الإحساس فعل النفس وحدها لكانت هذه الآلات معطلة في الخلقة لا ينتفع بها[1] . ثم إن النفس لو استغنت في إدراك الأشياء عن المتوسطات والآلات لما احتاج البصر إلى الضوء ، ولكان سد الأذن لا يمنع سماع الصوت ، ولكانت الآفات العارضة التي تصيب العين والأذن لا تمنع الإبصار والسمع ، "فالحق أن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية وبعضها إلى وسائط"[2] .

أما التعقل فإنه وإن كان فعلاً نفسياً خالصاً إلا أنه لا يستغني عن التخيل الذي يقدم للنفس صور الأشياء المحسوسة ، فتقوم القوة المفكرة بتحليل تلك الصور وتركيبها باعتبارها موضوعات لها[3]. ولا يتحقق التخيل من غير الجسم لأن عضوه مركز من المراكز الدماغية ، إذا لحقت بهذا العضو آفة فسدت القوة المتخيلة[4] .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٦ .
(٣) المرجع السابق ص ١٦٩ ، وأيضاً قارن Aristotle, *De Anima*, Book I, 403 a.
(٤) المرجع السابق ص ١٦٧ .

وإذن فجميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة ولا تتم إلا في مادة ؛ وعلى ذلك فإن " اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها ؛ فلذلك يؤخذ البدن في حدها ، كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني ، وإن كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان ؛ ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي ؛ لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة " (١) .

وإذا كان علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي وجب أن يأتي بعد دراسة تركيب الأجسام الطبيعية وما يلحقها من حركة وتغير . ولذلك يفتتح ابن سينا كتاب النفس الذي يأتي في "الفن السادس من الطبيعيات" مبيناً مكانة علم النفس من العلم الطبيعي فيقول " قد استوفينا في الفن الأول الكلام على الأمور العامة في الطبيعيات ، ثم تلوناه بالفن الثاني في معرفة السماء والعالم والأجرام والصور والحركات الأولى في عالم الطبيعة ، وحققنا أحوال الأجسام التي لا تفسد والتي تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد واسطقساته ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها ، وبقي لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة ، فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة إرادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها في الفن الخامس . وبقي لنا من العلم النظر في أمور النباتات والحيوانات ... " (٢) .

وهذا هو عين الترتيب الذي سار عليه أرسطو من قبل ، فإن كتابه في النفس يرجع إلى مجموعة كتبه الطبيعية ، ومكانه بعد الكتب الطبيعية التي تبحث في الطبيعة بالإجمال .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٠ – ١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١ .

الفصل الرابع

تعريفُ النفسِ

١. التعَريفُ الأولُ
٢. التعَريفُ الثَاني
٣. التعَريفُ الثَالِث

الفصل الرابع

تعريف النفس

١ – التعريف الأول

رأينا أن علم النفس عند ابن سينا داخل في العلم الطبيعي وأن الجسم لا بد وأن يؤخذ في حد النفس. فما هي طبيعة ذلك الجسم الذي يعتبر عنصراً مقوماً لماهية النفس وحقيقتها؟ يرى ابن سينا أن الأجسام كلها جواهر، لكن إذا كانت الأجسام كلها جواهر فإن الأجسام الطبيعية من بين الأجسام جميعاً أحق بأن تسمى جواهر؛ لأن الأجسام الطبيعية هي أصل الأجسام جميعاً. وهنا ينبغي أن نميز بين نوعين من الأجسام: الأجسام الطبيعية والأجسام الصناعية. أما الأجسام الطبيعية فهي الأجسام التي لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالخشب والحديد مثلاً، فنحن لم نوجد الخشب ولا الحديد ولكن الطبيعة هي التي أوجدتها، أما الأجسام الصناعية فهي التي يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالسرير أو الكرسي مثلاً، فالسرير جسم صناعي لأننا نحن الذين صنعناه، لكننا صنعناه من أجسام طبيعية كالخشب والحديد، وعلى ذلك فالأجسام الطبيعية هي أصل جميع الأجسام.

ثم إن الأجسام الطبيعية لا تشمل العناصر المادية ومركباتها فقط ولكنها تشمل أيضاً الأجسام الحية. والأجسام الحية جواهر، وهي ليست جواهر ثانية أي أجسام مركبة من جواهر أولى مثلما نقول إن الجسم مركب من مادة وصورة أو من قوة وفعل، فتكون هنا المادة والصورة العناصر

المكونة للجوهر ، فتكون هي الأولى والجواهر المتركبة منها هي الثانية ، لكنها جواهر قائمة بأنفسها تتحد المادة والصورة فيها اتحاداً وثيقاً . ويلعب الجسم في هذا الاتحاد الوثيق الدور المادي ، أو هو محل الصفات أو الحامل للصفات ، أما النفس فإنها في هذا الاتحاد بمثابة الصورة أو الصفات الذاتية الجوهرية للكائن الحي .

فالنفس إذن هي صورة الجسم الحي (١) .

ثم إن كل صورة منطبعة في جسم وقائمة به كمال (٢) ؛ لأن " الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً " (٣) .

فالنفس إذن كمال لجسم حي .

ويميز ابن سينا بين نوعين من الكمال : كمال أول وكمال ثان " فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف ، والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والإحساس والحركة للإنسان ، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع ، لكن ليست أولى ؛ فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل ، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة إلا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذٍ الحيوان حيوانا بالفعل " (٤) .

فالنفس إذن كمال أول لجسم حي (٥) . أما نشاطها ووظائفها فأفعال ثانية أو كمالات ثانية . بعبارة أخرى الكمال الأول هو النفس أما الكمال الثاني فهو الحياة .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥ – ٦ – ١٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٥ . (٣) المرجع السابق ص ٨ .
(٤) المرجع السابق ص ١١ . (٥) المرجع السابق ص ١١ – ١٢ .

ولكن الجسم الحي ليس إلا جسماً مركباً من أعضاء أو آلات يستعين بها في أفعال الحياة ، وعلى ذلك ينتهي ابن سينا إلى التعريف الآتي :

النفس "كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة"[١] .

٢ – التعريف الثاني

إن تعريفاً مجرداً كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف النفس المتعددة ، فيتعين علينا أن نبحث عن تعريف آخر يكون أقل تجريداً وأقرب إلى أفهامنا من هـذا التعريف السابق المستمد من طبيعة النفس . إن طبيعة النفس ليست معلومة لنا في ذاتها ، فيجب أن نتعرف أولاً على وظائفها ، مبتدئين من الوظيفة المتواضعة التي تبدو لنا فيها النفس في صورة النفس الغاذية أو النامية كما هو الحال في النبات والحيوان إلى الوظيفة العليا التي نجدها عند الإنسان أو الله . ولا شك أنـه من الصعب أن نعطي تعريفاً واحداً للنفس يضم هذا البون الشاسع بين أدنى وظائف النفس وأعلاها . ولكن مع ذلك يمكننا أن نعين الطبيعة المشتركة لكل هذه الوظائف النفسية .

إن وظائف النفس أو ملكاتها تؤلف سلسلة مترابطة ونظاماً محدداً ، فكل وظيفة أو كل نوع من الوظائف يتضمن كل خصائص الأنواع السابقة عليه في هذا النظام دون أن يكون هو نفسه متضمناً فيها . فمثلاً أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التغـذية ؛ لأنها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النبات والحيوان على السواء ، ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الإحساس التي توجـد في جميع الحيوانات . ثم يعود نفس النظام المحدد ليظهر في الإحساس ذاته ؛ لأن اللمس هو أسفل صور الإحساس ؛ إذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هناك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم . وهنا يأتي البصر في قمـة السلسلة ؛ لأنه من الناحية الحيوية أقل فائدة للكائن الحي .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٢ ، وقارن Aristotle, *De Anima*, Book II 412.

وليست وظيفة النفس الحاسة هي الإدراك فقط ، ولكن من وظيفتها أيضاً الشعور باللذة والألم كنتيجة ضرورية للإدراك . والشعور باللذة والألم هو الذي يولد الرغبة ، أي الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن كل ما هو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان .

وهناك ملكتان أخريان للنفس الحاسة هما التخيل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان .

ثم هناك أيضاً ملكة خاصة بالإنسان ، وهو أيضاً حيوان حاس ، ونعني بها ملكة التعقل .

وإذن فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاماً محدداً وسلسلة مترابطة تمضي من الوظائف السفلى للنفس إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الإحساس إلى التعقل [1] .

إن الكائنات الحية جميعاً تغتذي وتنمو ، وهذا هو سر وجودها وحياتها ، فليست الحياة إلا نمواً ونقصاناً . أما الإحساس فأهميته ليست مثل أهمية التغذية للكائن الحي ؛ فإن النبات والحيوانات الثابتة في الأرض كالاسفنج تجد طعامها بطريقة آلية ومن غير جهد أو نزوع منها في التربة التي تنبت فيها . ولكن القدرة على الحركة تفترض وجود الإحساس ؛ لأن الحركة بدون الإحساس لا قيمة لها ؛ من حيث أن الحيوان لا يتحرك إلا إذا أحس بوجود طعام أو لذة يتحرك نحوها أو ألم يهرب منه . والنبات لا حس له ، ولذلك كانت حركته من أسفل إلى أعلى ، وليست نقلة وسعياً وراء طعام أو لذة أو هرباً من ألم كما هو الحال في الحيوان . وذلك هو ما يميز بين النبات والحيوان .

ثم إن اللمس — كما قلنا — ولو أنه أسفل صور الإحساس إلا أنه لا غنى عنه لأي حيوان ، فهو أهم للحيوان من أي حاسة أخرى . فليس من

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٣٩ — ٥٠ .

الضروري أن يميز الحيوان بين ما هو ضار وما هو نافـع له من بعيد ، ولكن من الضروري أن يقع هذا التمييز عندما تكون صلة الحيوان مباشرة بما هو نافع أو بما هو ضار ، أي عند ما يستخدم حاسة اللمس . فمثلاً لو رأينا ناراً من بعيد فليس من المهم أن نميز مـا إذا كانت تحرق أم لا ، ولكن المهم هو أننا إذا لمسنا النار ابتعدنا عنها على الفور وإلا احترقنا . فحاسة اللمس إذن ضرورية لكل حيوان . وكذلك فإن الذوق يأتي في المرتبة بعد اللمس من حيث أهميته للحياة باعتبار أنه قوة إدراك الطعوم التي تساعد الحيوان على استساغة الغذاء . أما السمع والبصر فهما الملكتان اللتان تساعدان على الفكر ، وهو ملكـة خاصة بالإنسان وظيفتها ادراك الماهيات المجردة والحكم على الأشياء .

فوظائف النفس الأساسية إذن تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ — وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو .

٢ — وظائف تشترك فيها الحيوانات أو جلها ولاحظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية .

٣ — وظائف يختص بها الإنسان مثل التعقل .

هذه الوظائف الثلاث تقابلها تعريفات ثلاثة هي :

١ — النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات .

٢ — النفس مصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة في الحيوان .

٣ — النفس مصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة والتعقل في الإنسان [١] .

وهذه التعريفات الثلاثة يمكن أن نردها إلى تعريف واحد هو :

النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الأحياء .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٣٩ — ٤٠ .

يتبين لنا من هذه التعريفات المستمدة من وظائف النفس وملكاتها أي أفعالها الحيوية أن الحياة والنفس لا تقالان بمعنى واحد على جميع الأحياء ، بل تقالان بوجه من الاتفاق ووجه من الاختلاف ، وجه الاتفاق هو أن النفس مصدر الأفعال الحيوية في كل كائن حي ، ووجه الاختلاف أن الأفعال الحيوية تختلف في كل طائفة من الكائنات الحية التي ذكرناها ؛ فليست نفس الحيوان كنفس النبات ، وليست نفس الإنسان كنفس الحيوان أو النبات ، بل إن لكل نفساً خاصة لا تشبه النفوس الأخرى إلا في هذا المعنى العام وهو أنها مصدر الحياة . وكثيرون يندهشون حينما يقال لهم إن للنبات نفساً وإن للحيوان نفساً ، وسبب اندهاشهم هو أنهم يفهمون لفظ النفس بمعنى واحد ، ويتوهمون أن نفس النبات ونفس الحيوان هما كنفس الإنسان .

٣ – التعريف الثالث

لا يكاد ابن سينا يقول شيئاً في التعريفين السابقين أكثر مما قاله أرسطو . ولكنه في هذا التعريف يحاول الجمع بين رأي أرسطو في النفس من جهة ورأي أفلاطون وأفلوطين من جهة أخرى . هذا التعريف نجده في رسالة الحدود حيث يقول ابن سينا في حد النفس : "اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية . فحد المعنى الأول أنه كال جسم طبيعي آلى ذي حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ، هو كال لجسم محرك له بالاختيار على مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة . فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية ، والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية . ويقال العقل الكلي وعقل الكل ، والنفس الكلي ونفس الكل . فالعقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس ، ولا وجود له في القوام ، بل في التصور . فأما عقل الكل فيقال لمعنيين ؛ لأجل أن الكل يقال لمعنيين : أحدهما جملة العالم ، والثاني الجرم الأقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل ، ولحركته

حركة الكل ؛ لأن الكل تحت حركته فعقل الكل ، والكل فيه باعتبار المعنى الأول ، لنشرح اسمه : إنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك بالذات ولا بالعرض ، ولا تتحرك إلّا بالتشويق . وآخر عدة هذه الجملة هو العقل الفعال في الأنفس الإنسانية . وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول . والمبدأ الأول هو مبدع الكل . وأما الكل منه بالاعتبار الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات ، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه . ووجوده أول وجود مستفاد عن الموجود الأول . وأما النفس الكلية ونفس الكل ، فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو ، والتي كل واحد منها نفس خاصة لشخص ، ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي ، والجوهر الغير جسماني الذي هو كمال أول للجرم الأقصى يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي . ونسبة نفس الكل إلى عقل الكل كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال . ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية ، ومرتبته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فائض عن وجوده" (١) .

يتضح لنا من هذا النص أن ابن سينا يأخذ بوجهة نظر أرسطو في النفس وعلاقتها بالجسم . فهي من هذه الوجهة صورة الجسم وفعله الأول . كما أنه يأخذ بوجهة نظر أفلاطون في طبيعة النفس ، وهي من هذه الوجهة جوهر غير جسم وبذلك يكشف ابن سينا عن الطبيعة الروحية للنفس .

وكما أخذ ابن سينا عن أرسطو وأفلاطون وجهة نظرهما في النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم فقد أخذ أيضاً عن أفلوطين نظرية الفيض ليفسر بها وجود النفس في هذا العالم . وتضع هذه النظرية الواحد أو الأول على

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، رسالة في الحدود ص ٨١ – ٨٢ .

قمة الوجود ، فهذا الواحد أو الأول ليس وجوداً وإنما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود ، لأنه كامـل من جميـع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الجود بالوجود . ولما كان المبدأ الأول واحداً كان لا بد أن يكون المعلول الأول له واحداً . وهذا المعلول الأول يفيض عن المبدأ الأول بضرب من التأمل والتعقل . ولذلك كان أول ما يفيض عن الأول أو الواحد عقل واحد . وهـــذا العقل الواحد إذ يتأمل الواحد أو المبدأ الأول ويعقله تفيض عنه نفس كليــة هي نفس العالم . وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس والحركات الجزئية في هذا العالم .

الفصل الخامس

النفس النباتية

١ . التغذية
٢ . النمو
٣ . التوليد

الفصل الخامس

النفس النباتية

١ – التغذية

التغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية . والغذاء جسم مباين لجسم المغتذي بالفعل ، شبيه له بالقوة ، أي حاصل على ما يمكن أن يتحول إلى جسم الكائن المغتذي وأن يصير جزءاً منه ؛ ولذلك لا يغتذي الكائن الحي إلا بمواد معينة تلائم جسمه . ووظيفة النفس أن تحيل هذه المواد المباينة بالفعل لجسم الكائن الحي إلى شيء شبيه بطبيعة الجسم الحي ليعوضه عن مقدار ما يتحلل منه ، ويزيد من مقداره في أول كونه ، أي يساعده على النمو .

ولا يستحيل الغذاء دفعة واحدة إلى طبيعة الجسم الحي ، ولكنه يفقد أولاً قوامه وكيفيته بواسطة القوة الهاضمة ، وهي قوة تخدم القوة الغاذية ؛ لأنها تذيب الغذاء في الكائن الحي ، وتعده للنفوذ إلى مختلف أجزاء الجسم ، ليتحول في كل عضو من أعضاء الجسم إلى شيء شبيه به ، أي يفقد الغذاء جوهره ويتحول إلى جوهر المغتذي ليعوضه عما تحلل منه ؛ "فالقوة الغاذية تورد البدل ، أي بدل ما يتحلل وتشبه وتلصق"(١) أي تحيل الغذاء إلى شيء شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحي ، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٢ .

والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغاذية ، فإن بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود . فالتغذية إذن ضرورية للكائنات الحية .

٢ — النمـــو

أما القوة الناميــة فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي ، وتسلب الجسم جانباً من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج إلى الزيادة لتزيد في تلــك الأعضاء . فالقوة النامية تفترق عن القوة الغاذية من حيث أن النامية تفعل فعلهـا في أول أحوال وجود الكائن الحي إلى أن تكـتمل صورته الطبيعية ، أي إلى آخر النشوء ، فيتوقف فعلها ، بينما الغاذية تستمر في وظيفتها طوال حيـاة الكائن الحي ، فإن توقفت توقفت الحياة . ومن جهة أخرى فإن وظيفة القوة الغاذية "أن تؤتي كل عضو الغـذاء بقدر عظمه وصغره ، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء"(١) ، أي أن القوة الغاذية توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقاً للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحي ، بغرض تعويض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة أو نقصان . أما القوة النامية فإنها تُزيد أو تُنقص من قدر أعضاء الجسم إلى أن يبلغ الجسم حداً ونسبة معينة يقف في نموه عندها . يقول ابن سينا "وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتــاج في آخر النشوء إلى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر ، فــلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغاذية من حيث هي غاذية تأتي بالغذاء ، وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذي في طبعها أن تفعله عند الإسمان . وأما النامية فتوعز إلى الغاذية بإن تقسم ذلك الغذاء وتنفذه إلى حيث تقتضي التربية ، خلافاً لمقتضى الغاذية . والغاذية تخدمها في ذلك ؛ لأن الغاذية لا

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٢ .

محالة هي الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية ، والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء"[1].

ولكل كائن حي حد ونسبة في الزيادة والنمو يقف عندهما. وهذا الحد يلائم الكائن الحي ونوعه ، وهذه النسبة مرعية دائماً وملاحظة بين أعضاء جسم الكائن الحي. وهذا الحد وهذه النسبة راجعان إلى الصورة أي إلى النفس لا إلى المادة أو الجسم. إن التغذية ليست مجرد إضافة عناصر مادية ، وإلا كان الكائن الحي ينمو باستمرار إلى غير حد كلما أضفنا له عناصر جديدة ، ولكان ينمو في الجهة التي نضيف إليه فيها تلك العناصر ؛ فلا يكون بين أعضائه نسبة أو تناسب. ولكن الكائن الحي ينمو من الداخل ، ومن جميع جهاته على السواء ، وهو يقف في نموه عند حد معين ، كما أن التناسب بين أعضائه مرعي دائماً ، فما السبب في ذلك ؟ لا يمكن أن يكون ذلك سببه المادة ؛ لأن ذلك ليس من شأن المادة ، إنما هو من وظيفة النفس.

وليست النار والحرارة مصدر الزيادة والنمو ، ولكن النفس هي التي تفعل فعلها في الجواهر الحارة في الأجسام ، وتلك بدورها تحدث التغيرات في الطعام.

٣ – التوليد

ثم هناك قوة أخرى هي القوة المولدة ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه ، أي عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من أداء وظيفتها. ووظيفة القوة المولدة توليد البزر والمني لحفظ النوع. فغاية القوة الغاذية هي حفظ الفرد ، وغاية النامية هي استكمال صورة الفرد ، أما المولدة فغايتها حفظ النوع. يقول ابن سينا : "وبالجملة فإن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ – ٥٤ .

ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ؛ إذ كان حب الدوام أمراً فائضاً من الإله تعالى على كل شيء ، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه . فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع"[١].

تلك هي وظائف النفس النباتية وملكاتها عند ابن سينا ، وهي هي عند أرسطو من غير فرق[٢]. لكن الفرق بين الفيلسوفين يظهر لنا في مسألة أصل الحياة . فأرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أي بتولدها اتفاقاً من الطين أو من مواد متعفنة . وقد اضطر أرسطو إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع . وقد ظل هذا الاعتقاد سائداً عند العامة والخاصة على السواء إلى أن بيّن باستور Pasteur فساده في القرن التاسع عشر . بيد أن أرسطو لم يكن يعزو للمادة الأرضية قوة إيجاد الحياة وإنما كان يعزو هذه القوة إلى الشمس ، وهي في رأيه ورأي القدماء كوكب سماوي حاصل على قدرة فائقة لقدرة العناصر الأرضية ، وذلك بعكس العلماء القائلين بمذهب التطور في العصر الحديث ؛ فإنهم يدّعون أن المادة تستطيع أن توجد الحياة متى توفرت لها بعض الظروف الاستثنائية .

أما ابن سينا فلم يتابع أرسطو في هذا التصور الوثني لمسألة أصل الحياة ، وإنما قال بأن الله هو الذي يهب الحياة ؛ لأن القوة المولدة "متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت"[٣] .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) انظر Aristotle, *De Anima*, Book II pp 413-416.

(٣) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ .

الفصل السادس

النفس الحيوانية

١. الاحساس

٢. الحواس الظاهرة

٣. الحواس الباطنة

الفصل السادس

النفس الحيوانية

١ – الاحساس

ليس الإحساس مجرد عملية سلبية يتم فيها تغير العضو الحاس تغيراً كيفياً بتأثير موضوع الحس، ولكن الإحساس فعل إيجابي يخرج فيه الحاس من القوة إلى الفعل. فالعضو الحاس حين يقبل صورة المحسوس فإنه يتقدم إلى حالة الفعل، ويحقق بذلك كماله الخاص به مع بقائه كما هو. فالإحساس إذن تغير من حالة القوة إلى حالة الفعل، أو هو تغير نحو الكمال. وإذا كان الإحساس تغيراً فيجب أن نميز بين نوعين من التغير:

(أ) التغير الذي يحدث في الطبيعة ومعناه فساد شيء وكون شيء آخر، أي إحلال شيء بشيء آخر، أو إحلال شيء بضده. فمثلاً البذرة عندما نضعها في التربة ونتعهدها بالري والسماد تتكسر وتفقد صورتها أي تفسد ويتكون منها شجرة. وكذلك الماء عندما يغلي تفسد صورته السائلة وتتكون صورته الغازية. فالتغير في الطبيعة عبارة عن كون وفساد.

(ب) أما التغير في الإحساس فليس فيه كون ولا فساد؛ لأن العضو الحاس لا يفسد بخروجه من القوة إلى الفعل، ولكنه يتكمل بالصورة المحسوسة التي يقبلها؛ لأن كماله هو في تمام تأديته لوظيفته. يقول ابن سينا: "وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة؛ إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد، بل هو استكمال، أعني أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل" [1].

---

(١) ابن سينا، كتاب النفس ص ٦٦.

ويصف ابن سينا الادراك الحسي بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوع
"معنى قولي أحسست الشيء الخارجي أن صورته تمثلت في حسي"(١)

ولكن التغذية هي أيضاً عملية تمثيل ، فما الفرق بين التمثيل في الإحساس والتمثيل في التغذية ؟

في التغذية يتحول الغـذاء الغير شبيه بجسمنا إلى شيء شبيه بجسمنا فالتغذية في جوهرها وحقيقتها ليست سوى تحويل الغذاء الغير شبيه بجسمنا إلى شيء شبيه بجسمنا . فالغذاء الذي نتناوله من خضر ولحم وفاكهة غير شبيـه بجسمنا ، ووظيفة القوة الغاذية هي أن تحيله إلى لحم وعظم ودم أي إلى شيء شبيه بجسمنا . ولكن العكس يحدث في الإحساس إذ يتحول العضو الحاس إلى أن يتمثـــل بالمحسوس ، فالعضو الحاس ، أي الشبيه يتحول إلى غير الشبيه ، وذلك كتمثل الشبكة في العين بصورة الشيء أو تصبح اليد ساخنة إذا وضعت في ماء ساخن .

بعبارة أخرى التمثيل في الغـذاء هو تحول شيء غير شبيه إلى شيء شبيه ، أما التمثيل في الاحساس فهو تحول شيء شبيه إلى شيء غير شبيه لكن الفرق المهم بين التغذية والإحساس هو أنــه في التغذية تمتص مادة الطعام نفسها ، بينما الإحساس عبارة عن قبول صورة بدون مادة ، فعندما نرى النار تنطبع في العين صورتها دون مادتها ، ولو انطبعت مادتها في العين لاحترقت .

ولكن هل الإحساس هو مجرد عمليـة استقبال الصور ؟ وهل عملية استقبال الصور تعني الشعور بالصور أو الانتباه للصور ؟ وهل يعتبر ذلك وصفاً حقيقياً للإدراك ؟ وإذا كان العضو الحـــاس يصبح شبيهاً بموضوع الإحساس فإن ذلك لا يساعدنا على فهم حقيقة الإدراك ، ونعني به فهم العقل لبعض خصائص الموضوعات أو الأشياء .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٢ .

٢ – الحواس الظاهرة

(أ) حاسة اللمس :

ويسميها ابن سينا بالحاسة اللمسية ، وهي عنده أول الحواس "وأول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً اللمس"(١) فالحيوان حيوان لكونه حساساً باللمس ؛ ولذلك كانت حاسة اللمس حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها وما يضره ، فينزع إلى ما يُتَوسَّم فيه المنفعة واللذة ويهرب مما يُتَوسَّم فيه الضرر والألم . يقول ابن سينا "والحس طليعة للنفس ؛ فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وأن تكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرة خارجة عن الفساد . والذوق وإن كان دالاً على الشيء الذي به تستبقي الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيواناً ؛ فإن الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب الضار ، وأما الحواس الأخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد . وبالجملة فإن الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد الرطب ، والغذاء بالحقيقية ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس . وأما الطعوم فتطييبات ؛ فلذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقياً ، فاللمس هو أول الحواس ، ولا بد منه لكل حيوان أرضي"(٢) .

فحاسة اللمس إذن ضرورية لوجود الحيوان بينما سائر الحواس الأخرى ليست ضرورية لوجود الحيوان ، وإن كانت مهمة في إضفاء الكمال على وجود الحيوان .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٦٧ – ٦٨ .

ولحاسة اللمس موضوعات عدة هي الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والأملس والخشن ، والصلب واللين ، والخفيف والثقيل ، فهي مجموعة من حواس يعتبرها ابن سينا جنساً له أنواع : "ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد ؛ فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظُنّت قوة واحدة" (١) .

وقد أيد العلم الحديث هذا الرأي ، وثبت أن اللمس حاسة مركبة ، وأن لنا أعضاء تحس الحرارة وأخرى تحس البرودة وأخرى تحس المقاومة والصلابة وغيرها تحس اللذة والألم .

ولما كانت حاسة اللمس هي حاسة اللاذ والمؤلم والنافع والضار وجب أن يكون جميع البدن حساساً باللمس لحماية جميع أجزاء البدن من الفساد الذي قد يلحقها من غياب آلة حاسة اللمس . والآلة الطبيعية لحاسة اللمس أو عضو اللمس هو اللحم والعصب . وهذه الآلة لا ينبغي أن تكون في ذاتها حارة ولا باردة بالفعل ، ولكنها وسط بين الحار والبارد والرطب واليابس ، أي أنها مزاج متوسط بين الكيفيات المحسوسة لا تحس إلا ما يزيد على كيفيتها . ولما كانت كل حاسة تستلزم وسطاً بينها وبين محسوساتها ، فإن اللحم والعصب أو اللحم العصبي — وهو الآلة الطبيعية لحاسة اللمس — هو نفسه الواسطة بين حاسة اللمس وموضوعاتها . فاللحم آلة وواسطة معاً ، يقول ابن سينا : "وقد اتفق في اللمس أن كانت الآلة الطبيعية بعينها هي الواسطة ، ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادماً في ذاته لكيفية ما يؤديه حتى إذا قبلها وأداها أدى شيئاً جديداً ، فيقع الانفعال عنه ، ليقع الإحساس به ، والإنفعال لا يقع إلا عن جديد ، كان كذلك أيضاً

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٣ .

آلة اللمس. لكن المتوسط الذي ليس هو مثلاً بحار ولا بارد يكون على وجهين : أحدهما على أنه لا حظ له من هاتين الكيفيتين أصلاً ، والثاني ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه إلى الاعتدال ، فليس بحـار ولا بارد ، بل معتدل متوسط. ثم لم يكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلاً عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتحس ما يخرج عن القدر الذي لها" (١).

(ب) الذوق والشم

قلنا إن الغذاء ضروري للكائنات الحية ؛ لأنها باقية ما بقيت تغتذي ، ومن هنا كانت أهمية الذوق في حفظ حياة الحيوان ؛ لأن وظيفة الذوق هي تشهية الغذاء ، والتمييز بين مـا يُستساغ وما لا يُستساغ ؛ فيقبل الحيوان تبعاً لذلك على الطعام أو يعافه . ولذلك يأتي الذوق بعد اللمس من حيث هو طليعة للنفس مرتبـة لحفظ حياة الحيوان . وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس في أغلب الأحيان ، أما وجـه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء لا تكفي لاستساغة طعمه بينما تكفي مجرد ملامسة الحرارة للإحساس بها . وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط أو المساعد على قبول الطعم . واللعاب وإن كان يساعد على قبول الطعم إلا أنـه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما بسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعدية مثلاً لما أمكنه أن يؤدي الطعم بصحة (٢). لكن الوظيفة الأساسية للعاب هي إذابة الغذاء وتحويله من الحالة الجافة إلى الحاله شبه السائلة التي نجده عليها قبل البلع ؛ لأن الذوق هو مذاق لأشياء سائلة . ولذلك كان اللسان – وهو آلة الذوق – وسطاً بين الجفاف والسيولة ، ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام .

وأنواع الطعوم التي يدركها الذوق عند ابن سينا هي الحلاوة والمرارة ،

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٥ .

والحموضة والقبض ، والعفوصة [1] والحرافة والدسومة والبشاعة [2] والتفه [3].
هذه الأنواع تنقسم قسمة أولى إلى الحلو والمر ، وتنقسم قسمة ثانية إلى الريان والمالح ، والريان قريب من الحلو أما المالح فقريب من المر ، وبين هذه الأنواع تقع الطعوم الحريفة واللاذعة ، والقابضة والحامضة ، والدسمة والبشعة وغيرها . فالحلاوة والمرارة هما الطعمان الأوليان البسيطان .

أما حاسة الشم فيلاحظ ابن سينا أنها أضعف في تمييز موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس ، فالإنسان " لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما يحصل للملموسات والمطعومات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفة " [4] . كما يلاحظ ابن سينا أيضاً أن بعض الروائح تحمل نفس صفات الطعوم وأسمائها ، فيشتق للروائح " من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة ، ورائحة حامضة ، كأن الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها " [5] .
ولكن لما كانت حاسة الشم كما قلنا أضعف من حاسة الذوق في تمييز موضوعاتها وجب أن تطلق مثل هذه الأسماء والصفات على الشم عن

---

(١) جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة عفص " العفص ... ليس من كلام أهل البادية . قال ابن بري : العفص ليس من نبات أرض العرب ، ومنه اشتق طعام عَفِصٌ : بشع ، وفيه عفوصة ومرارة وتقبُّض يعسر ابتلاعه " .

(٢) جاء في لسان العرب " بَشِعَ : البَشِعُ : الخشن من الطعام واللباس والكلام . وفي الحديث : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكل البَشِع أي الخشن الكريه الطعم ، يريد أنه لم يكن يذم طعاماً . والبَشِعُ : طعم كريه ، وطعام بشيع وبشع من البشع : كريه يأخذ الحلق بيِّن البشاعة ، فيه حفوف ومرارة .... وأكلنا طعاماً بشعاً : جافاً يابساً ، لا أُدْم فيه . والبشع : تضايق الحلق بطعام خشن " . من الواضح أن البشاعة تقابل الدسومة .

(٣) يقول ابن منظور : " ... والأطعمة التفهة التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة . ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها " أما ابن سينا فيمثل للطعوم التفهة بالماء وبياض البيض ، انظر كتاب النفس ص ٧٦ .

(٤) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ ،
وقارن أيضاً Aristotle, *De Anima*, Book II 9, 421 a, b.

(٥) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧ .

طريق الاستعارة . فمثلاً عندما نقول : العسل حلو المذاق ، ونقول : رائحة العسل حلوة ، فإن وصفنا لرائحة العسل بالحلاوة ينبغي أن يحمل على سبيل الاستعارة . أما الروائح فلا توصف إلا بأنها روائح موافقة أو روائح غير موافقة أي روائح طيبة وروائح غير طيبة .

ويستلزم الشم وسطاً لا رائحة له ، هذا الوسط هو الهواء والماء ؛ لأن الحيوانات المائية تشم أيضاً مثل الحيوانات البرية . ويقع الشم للحيوان من غير حاجة إلى التشمم إذا كان الحيوان لا يستنشق ، أما إذا كان الحيوان يستنشق كالإنسان مثلاً فإنه لا يشم إلا عندما يستنشق ، فإن أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم ، يقول ابن سينا : "وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج إلى تحريك الجفن والمقلة في أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان إلى استنشاق حتى يشم ، فإن كثيراً منها يأتيها الشم من غير تشمم"[1].

(ج) السمـــع

قبل أن يتكلم ابن سينا في السمع يبدأ ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : "إن الصوت ليس أمراً قائم الذات ، موجوداً ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات .... بل الصوت بيّن واضح من أمره أنه أمر يحدث ، وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع .... ولا تجد أيضاً مع كل قرع صوتاً ؛ فإن قرعت جسماً كالصوف بقرع لين جداً لم تحس صوتاً ، بل يجب أن يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما ، وأن يكون للحركة التي للمقروع به إلى المقروع عنف صارم ، فهناك يحسّ ، وكذلك إذا شققت شيئاً يسيراً يسيراً ، وكان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بما هو قرع لا يختلف ، والقلع أيضاً بما هو قلع لا يختلف ؛ لأن أحدهما إمساس والآخر

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨١ .

تفريق .... ولأن كل صاير إلى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماساً له لينتقل إليه ، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار إليه . وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة إما ماء وإما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجري مجراه إما قليلاً وقليلاً وبرفق ، وإما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن ها هنا شيئاً لا بد أن يكون موجوداً عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجري مجراه "(١).

يتبين لنا من هذا النص أن الصوت لا يحدث عن كل الأجسام وإنما يحدث فقط عن الأجسام المصقولة والصلبة ، فالصوف والاسفنج مثلاً لا يحدثان صوتاً ، بينما تحدث المعادن والأجسام الصلبة الصوت كالنحاس والخشب . وكذلك يحدث الصوت بين الاجسام بالقرع أو بالقلع ، وينتقل الصوت عن طريق الحركة التي يحدثها في الهواء أو الماء ، وهي تموجات إذا انتهت إلى صماخ الاذن — حيث يوجد "تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي إليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت — أحس بالصوت"(٢).

ويتبين لنا أيضاً أن ابن سينا لم يتناول أصوات الحيوان والإنسان ، وإن كان أرسطو قد عرض لها وفصل القول فيها(٣).

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨١ — ٨٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٤ .

(٣) Aristotle, *De Anima,* Book II 8,420 b.

يلاحظ أرسطو أن الحيوانات التي تحدث الصوت هي الحيوانات التي تستنشق الهواء ، وذلك لأن الهواء ضروري للصوت . فالهواء الذي يستنشقه الحيوان قد يسرته له الطبيعة ليخدم غرضين : الأول حفظ حياة الحيوان ، والثاني مساعدة الكائنات الحية الراقية كالإنسان على بلوغ الكمال لأن الهواء هو الذي ييسر النطق والكلام .

(د) البصر

يبدأ ابن سينـا الكلام في البصر بالبحث في الضوء والشفيف واللون والتفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : "وهـذا الذي نسميه ضوءاً مثل الذي للشمس والنار ، فهو المعنى الذي يرى لذاته ، فإن الجرم الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رُؤي ضرورة من غير حاجة إلى وجود ما يحتاج إليه الجدار الذي لا يكفي في أن يُرى على ما هو عليه وجود الهواء والمـاء وما يشبهها بينه وبين البصر ، بل يحتاج إلى أن يكون الشيء الذي سميناه نوراً قد غشيه حتى يُرى حينئذ ، ويكون ذلك النور تأثيراً من جسم ذي ضوء فيه إذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء في قابل النور كالهواء والماء فإنه يعين ولا يمنع . فالأجسام بالقسمة الاولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليسُم الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل ، والذي من شأنه هذا الحجب فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضيء كالشمس والنار ، ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه ، فتأمل إظلال المصباح عن المصباح فإن أحدهما يمنـع عن أن يفعل الثاني فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك .... "[1] .

فالاجسام إذن على ثلاثة أقسام : مضيئة وملونة وشفافة . أما الشفافية فيبدو أنها خاصية لازمة لكل ما هو مرئي من ضوء ولون ، ولكنها ليست هي في ذاتها مرئية . وذلك كشافية الماء والهواء . وهذه الخاصية ليست لازمة لكل مـا هو مرئي وحسب إنما هي أيضاً خاصية عضو الإبصار ،

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٩١-٩٢ .

فإن حدقة العين تتكون من مواد شفيفة كالماء . أما الأجسام الملونة فلا يمكن رؤيتها إلا في الضوء .

وتستلزم الرؤية وسطاً بين الشيء المرئي وعضو الإبصار ، وذلك يتبين من حقيقة مشاهدة وهي أن أي شيء مرئي لو وضع مباشرة فوق العين فإننا لا نراه .

(هـ) المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض

تلك هي الحواس الخمس أو الحواس المفردة ومحسوساتها ، كل حاسة منها تختص بمحسوس معين لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر ، ولا يمكن أن نحس اللون باللمس أو بالسمع ، وهكذا كل حاسة مع محسوسها الخاص . هذه المحسوسات الخاصة ندركها على ما هي عليه في الخارج متى لم يكن في حواسنا آفة . فحاسة البصر لا تخطئ في إدراك الألوان إذا كانت العين سليمة وكان المرئي مستوفياً لشروط الرؤية كوجود وسط وضوء ومسافة ملائمة وغيرها . وعلى ذلك فكل الحجج التي يوردها الشكاك ضد الإدراك الحسي لا تمس الحواس المفردة ومحسوساتها .

ولكن توجد إلى جانب الحواس المفردة ومحسوساتها محسوسات مشتركة ومحسوسات بالعَرَض . أما المحسوسات المشتركة فهي المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعد والمماسة . هذه المحسوسات لا تحسها حاسة واحدة منفردة وإنما تحسها عدة حواس مجتمعة "فالبصر يدرك العِظَم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون ... واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أو لين . . . والذوق يدرك العِظَم بأن يذوق طعماً كثيراً منتشراً ...."[1] فكل حاسة تدرك هذه الكيفيات بواسطة موضوعها الخاص .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٠ .

أما المحسوسات بالعَرَض فهي عبارة عن الجمع بين إحساسين مختلفين ، ولكنهما وقعا في وقت واحد ويخصان شيئاً واحداً ، مثلما إذا رأينا رجلاً فقلنا : هذا ابن فلان ، فليس البصر هو الذي يدرك علاقة البنوة ولا أي حاسة من الحواس ، ولكننا عرفنا هــذا الشخص بالبصر ، وعرفنا عن طريق آخر أنه ابن فلان ، فكلما رأيناه تذكرنا أنه ابن فلان ، أو كلما قيل : ابن فلان ، تذكرنا شخصه .

ويبدو أن الشكاك الذين يحتجون على قيمة المعرفة الحسية يستمدون جميع اعتراضاتهم من المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض فيقولون مثلاً : إنا إذا نظرنا إلى برج من بعيد ظنناه مستديراً وهو مربع ، وإذا نظرنا إلى صفين موازيين من الأشجار اعتقدنا أنهما يتلاقيان في نقطة بعيدة . ولكن ليس من وظيفة العين أن تقدر المسافة أو الشكل ، إنما هو عمل طارىء عليها تعتاده بالمران ، فإذا أخطأت فيه لم يكن هذا الخطأ حجة عليها بالذات ، وإنما الاحتجاج الصحيـح هو الذي يبين أن العين وسائر الحواس تخطىء في إدراك موضوعها الخاص ، وهذا ما لا يمكن إثباته إذا افترضنا أن الحاسة سليمة . فالخطأ هنا ليس راجعاً إلى البصر بـل إلى تسرعنا في الحكم بناء على إدراك البصر . وهــذا ما يحدث في حياتنا اليومية ، فكثيرون لا يستطيعون أن يقدروا بالبصر الأبعاد الثلاثة لحجرة ما أو المسافة من نقطة إلى أخرى ، أمـا المهندس والمشتغل بالبناء فإنه يقوم بمثل هذا التقدير بسرعة ودقة لكثرة تجاربه . وعلى ذلك فالمحسوسات المشتركة محسوسات مكتسبة بتكرار التجربة والجمع بين إحساسات عدة .

٣ – الحواس الباطنة

(أ) الحس المشترك

ويسميه ابن سينا أحياناً فنطاسياً [١] . وهو ليس حاسة أخرى فوق الحواس الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٣ .

مشترك بين الحواس الخمس[1] . ووظائف الحس المشترك هي :

أولاً : إدراك المحسوسات المشتركة كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا الحركة العقلية . فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة ، وتدركه العين بواسطة اللون . فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من حيث هو بصر وباللمس لا من حيث هو لمس ، ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذي هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعاً .

ثانياً : إدراك المحسوسات بالعَرَض ، وينبغي أن نميز بين نوعين من المدركات بالعرض :

١ – عندما نقول : إن هذا الأبيض ابن فلان ، فإننا أدركنا أنه ابن فلان عرضاً عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض ؛ لأنه قد حدث عرضاً أن اللون الأبيض الذي شاهدناه في شخص ابن فلان كان يمكن أن نشاهده في حائط أو امرأة .

٢ – لكن هناك ادراكات أخرى بالعرض مثلما ندرك الحلاوة بالبصر[2] ، وذلك عندما تجتمع الصفات معاً . فمثلاً نحن أكلنا تفاحة وتذوقنا حلاوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحة لونها أحمر الآن نقول دون أن نتذوقها : إن هذا الأحمر حلو . فالحلاوة هنا أدركناها بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلاوة التفاحة ، وأدركنا هذه الحلاوة بالذوق . ولكننا الآن أمام تفاحة مرئية فقط ولونها أحمر ، ونقول مع ذلك إنها حلوة رغم أننا لم نذقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤية وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية . هنا على حد تعبير علم النفس المعاصر تذكر ، إدراك ، ترابط معاني .

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٣ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٦ .

ثالثاً : إدراك الإدراك أي الشعور بحالتنا النفسية . فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها ، وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سمعها ، وهكذا في سائر الحواس . فإذا كنت أشعر أني راءٍ وسامع فليس ذلك بفضل العين ولا الأذن بـــل بفضل قوة باطنة هي الحس المشترك .

رابعاً : التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس لأن كل حاسة من الحواس الخمس لا تدرك إلا موضوعها الخاص ، فلا بد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدي وظيفتها في لحظة واحـــدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والمالح وبين المحسوسات في كل حس باعتباره جنساً كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ؛ فإن وظيفة العين هي ادراك اللون الأبيض واللون الأسود ، ولكن التمييز بين اللون الأبيض واللون الأسود ليس من وظيفة العين بل هو من وظيفة الحس المشترك .

وبكلمة واحدة الحس المشترك عند ابن سينا — كما هو عند أرسطو[1] — يقابل ما يسمى بالشعور أو الوجدان في كتب علم النفس الحديثة .

(ب) المخيلة

هي ملكة ناتجة عن الإحساس ؛ لأن التخيل إحساس ضعيف . فنحن حين نرى الأشياء الماثلة أمامنا بالفعل تظل آثارها وصورها بعد غيـاب المحسوسات عنا كامنة في قوة أو ملكة باطنة موجودة فينا هي المخيلة[2]. فالتخيل إذن هو إدراك المحسوسات في غيابها[3] ، بينما الإحساس إدراك المحسوسات في حضورها . وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه

---

(١) Aristotle, *De Anima*, Book III, pp 425-426

(٢) ابن سينا ، النفس ص ١٧٠ – ١٧١ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٣ .

يدركه في غيابه ، بينما الإحساس متصل بالمحسوس لأنه إدراك مباشر في حضور المحسوس .

فالمخيلة لا تؤدي وظيفتها عـــادة إلا بعد الإدراك الحسي ، والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الإدراك الحسي ، فالصورة الموجودة في المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ، ولكنها أقل منها حيوية كما أنها أقل منها موضوعية . فهناك فارق بكل تأكيد بين رؤية البحر وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم نرَ بحراً لما أمكننا تخيله . لكن لما كانت المخيلة مستقلة عن المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات في غيابها فهي تعمل بحرية أكثر من الإحساس ، ولذلك يمكن أن تركب من الصور المختزنـة فيها أشياء لا وجود لها في العالم المحسوس . فمثلاً يمكن أن نتخيل حصاناً له جناحان ، والأصل في ذلك أننا سبق أن رأينا حصاناً ، وسبق أن رأينا طائراً بجناحين ، واختزنت هذه الصور في المخيلة ، وتستطيع المخيلة أن تركب من هاتين الصورتين صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين. وعلى ذلك فالمخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والإبداع . فالفنان يتناول الصور المدركة بالإحساس ويجزئها إلى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد فتصير قصيدة أو قطعة موسيقية أو أسطورة أو حكاية .

وتلعب المخيلة دوراً كبيراً في الأحلام ، فعندما يهبط الإدراك الحسي إلى أضعف درجاته كما هو الحال في حالة النوم فإن الصور المخزونة في المخيلة التي سبق إدراكها بالحواس تظهر للنائم وتخدعه .

لكن الأحلام ليست كلها خادعة ، فهنـاك أيضاً الرؤيا الصادقة التي تقع عن التخيل ، وذلك عندما تعتاد النفس الصدق وتقهر التخيل الكاذب فتقع لها الرؤيا الصادقة [1].

---

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٧

ومن الناس من يرى مثل هذه الرؤيا الصادقة وهو في حال اليقظة ، وذلك إذا كان يتمتع بقوة فائقة من التخيل ، وهذه درجة من درجات النبوّة ، يقول ابن سينا : "وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً غالبة حتى أنها لا تستولي عليها الحواس ، ولا تعصيها المصورة ، وتكون النفس أيضاً قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبابها إلى الحواس ، فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي سنخبر عنها بعد ، وهي حالة إدراك النائم مغيبات بتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها ، فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة ، وكثيراً ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم كالإغماء ، وكثيراً ما لا يكون ، وكثيراً ما يرون الشيء بحاله ، وكثيراً ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد ، وكثيراً ما يتمثل لهم شبح ، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى ، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة ، وها هنا نبوات أخرى سيتضح أمرها "[1].

وهكذا يحاول ابن سينا أن يفسر الموضوعات الدينيــة الصرفة كالرؤيا الصادقة والنبوة في ضوء علم النفس[2] ، فيقحم بذلك على عـــلم النفس الأرسطي مسائل دينية لم يعرفها أرسطو من قبل .

---

(١) ابن سينا ، النفس ص ١٧٣ ، وأنظر أيضاً ابن سينا ، رسالة في اثبـــات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرمورة ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ . يبين الاستاذ مرمورة في عرضه الممتع وتحليله الدقيق للرسالة النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة والنبوة الخاصة بالقوة العاقلة النظرية عند ابن سينا ، ثم يتكلم عن ضرورة وجود النبي ووظيفته ، مفرقاً بين وجهة نظر ابن سينا ورأي الأشاعرة في الحاجة إلى وجود النبي ، أنظر ص ٢٦ — ٣٠ من التصدير العام للرسالة . وهذه هي الرسالة الثانية في سلسلة « الدراسات والنصوص الفلسفية» التي يشرف عليها الدكتور ماجد فخري استـــاذ الفلسفة في جامعة بيروت الاميركية ورئيس الدائرة الفلسفية فيها . أنظر أيضاً ابن سينا ، أحوال النفس ، تحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٣٦—٣٩ من المقدمة ، ص ١١٤ — ١٢١ من النص .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ١٨٢—١٨٧ . وانظر أيضاً ،
Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, pp. 111-141, Paris, 1951.

(ج) الذاكرة

هي ملكة وظيفتها إدراك الزمان ، وتتعلق بالماضي ، ولكنها لا يمكن أن تؤدي وظيفتها بدون التخيل ، فهي إذن مرتبطة بالتخيل وتابعة له. وليست وظيفة الذاكرة إدراك الصور الحاضرة ، ولكن وظيفتها إدراك الأحداث الماضية. كيف يتم هذا؟ نحن مثلاً رأينا صديقاً ، هذا إدراك حسي ، بعد عام يمكن أن تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التي في المخيلة هي صورة هذا الصديق الذي سبق أن رأيناه منذ عام. فالحكم على الصورة التي في المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، ونظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة. فمهمة المخيلة هي اختزان الصور واسترجاعها ، أما مهمة الذاكرة فهي التذكر ، وتساعد عليه الإرادة ، وهو لذلك يخص الإنسان وحده[1]. وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها تلقائياً من غير فكر أو إرادة ويسمى فعلها ذكراً.

وليس التذكر وظيفة إنفعالية وحسب أي تابعة لقوة الإحساس نفسه أو ضعفه ، ولكننا نحن نستطيع أن نمنح الإحساس الضعيف قوة باهتمامنا به ، فالاهتمام يعطي الموضوع وضوحاً وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما يميلون إليه من العلوم ، والناس جميعاً يذكرون بسهولة ما يتعلق به اهتمامهم. وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع إلى إيجاد روابط بين المحفوظات. ومما لا شك فيه أننا إذا رتبنا محفوظاتنا ترتيباً منطقياً أي مسلسلاً بحسب قواعد عقلية وجدنا في هذا الترتيب المنطقي معونة كبيرة على التذكر. فإذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحناً ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فإننا نشعر بالحاجة إلى الابتداء من الموضع الأول حتى نأتي على آخر القصيدة أو اللحن ،

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٨٢ - ١٨٧ .

وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر ؛ لأن الوزن والقافية عاملان هامان من عوامل التسلسل . وأكثر الناس يستعينون بالصور البصرية فيتخيلون المواضع المذكورة فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في مخيلته ، ويستطيع أن يدل فوراً على المواضع الواردة فيه . وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الإحساس الذي رأينا أنه مفروض علينا .

٤ — الحركة

إن الوظائف الأربعة للنفس عند ابن سينا — كما هي عند أرسطو — هي التغذية والإحساس والحركة والتفكير . ونحن نتحدث الآن عن الوظيفة الثالثة وهي الحركة ، فنتساءل : هل الحركة من فعل النفس كلها أو هي فعل ملكة خاصة من ملكاتها ؟ وإذا كانت فعل ملكة خاصة من ملكاتها فهل تلك الملكة لا وظيفة لها سوى الحركة والتحريك ؟

من الواضح أن الحركة ليست من فعل النفس الغاذية ؛ لأن النبات وهو حاصل على نفس غاذية ليس له حركة بالنقلة من مكان إلى آخر . وكذلك ليست الحركة من وظيفة النفس الحاسة ؛ لأن بعض الحيوانات الحاسة غير حاصل على الحركة من مكان إلى آخر كالإسفنج مثلاً . ثم إن الحركة ليست من فعل النفس العاقلة ؛ لأننا حين نفكر في شيء ونحكم بأنه يجب اتباعه أو اجتنابه ، فإن ذلك التفكير لا يحملنا بالضرورة على الاتباع أو الاجتناب . وإنما يحملنا على ذلك الرغبة أو الشهوة . ولكن الرغبة أو الشهوة وحدها ليست هي التي تحملنا على الحركة ؛ ذلك لأن الناس الذين لديهم القدرة على السيطرة على رغباتهم وشهواتهم وكبت جماحها إنما يحكمون عقولهم ، ويقفون بعقولهم أمام رغباتهم وشهواتهم .

إذن فالأصل في الحركة بادىء ذي بدء هو الرغبة أو الاشتهاء والتفكير العملي والتخيل ، أي تخيل موضوع الرغبة ، أو تخيل ما نشتهيه . فالتفكير والتخيل يدفعان بنا إلى الحركة إذا حركها موضوع ، فإذا وجد

شيء مرغوب فيه فإننا نتحرك إليه . يقول ابن سينا : "والنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : إما محركة بأنها باعثة على الحركة ، وإما محركة بأنها فاعلة ، والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة الأخرى على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة ، وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة . وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث من الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ" (١) .

فالاشتهاء إذن أو الرغبة هي القوة المحركة الباعثة على حركة الحيوان . ولكن الرغبة أو الشهوة تفترض ضمناً تخيل لذة مرغوب فيها يسعى إليها الحيوان أو تخيل ألم غير مرغوب فيه يجب الابتعاد عنه . ولذلك يمكن أن نعتبر الرغبة أو الشهوة أثراً ثانياً من آثار الإحساس ، فتصبح ملكات النفس الأساسية هي الغذاء والإحساس والتفكير .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٤١ ، النجاة ص ١٥٨–١٥٩ .

الفصل السابع

النفس الإنسانية

١. أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا
٢. وجود النفس
٣. التفكير
٤. ماهية النفس وعلاقتها بالجسم
٥. خلود النفس
٦. معاد النفس الانسانية

الفصل السابع

النفس الإنسانية

١ – أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا

النفس الإنسانية من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكاناً بارزاً في فلسفته [١]. فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة [٢]. ويفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة "حيّ بن يقظان" وقصة "سلامان وأبسال" كما أنه يخص النفس الإنسانية بفصول عدة في أهم مؤلفاته الفلسفية "كالشفاء" و "النجاة" و "الإشارات".

ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا إلى معرفة الله التي هي مصدر السعادة في الدنيا وفي الآخرة. ويذكر ابن سينا أنه قرأ عن الحكماء السابقين والأولياء أنهم قالوا: من عرف نفسه عرف ربه، وأنه سمع رأس الحكماء يقول: من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه [٣].

ولسنا نعرف بالضبط ماذا يقصد ابن سينا برأس الحكماء؛ فنحن نعلم أنه لا يمكن أن يقصد أرسطو؛ لأنه لم يُعرف عن أرسطو مثل هذا

---

(١) انظر: محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والإسلام، ص ٧٦ – ٧٧، القاهرة، ١٩٦٩.

(٢) الأب قنواتي، جورج شحاته، مؤلفات ابن سينا، ص ١٤٢–١٦٩، حيث أحصى الأب قنواتي اثنتين وثلاثين رسالة في النفس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٠ م.

(٣) ابن سينا، مبحث عن القوى النفسانية، ص ١٦، القاهرة ١٣٢٥ ﻫ.

القول ، كما أنه لم يكن بين معاصري ابن سينا من الفلاسفة من يستحق أن يسميه الشيخ الرئيس رأس الحكماء .

ولكننا نعرف أن ابن سينا قد نسب هذا القول صراحة إلى النبي ﷺ في بعض مؤلفاته [١] ، كما نسبه في مؤلفات أخرى إلى علي بن أبي طالب [٢].

ويستشهد ابن سينا على أن من عرف نفسه عرف ربه بكتاب الله بقوله تعالى : "نسوا الله فأنساهم أنفسهم" [٣] ؛ فالله قد علق نسيان النفس بنسيانه ، وتلك قرينة على أن تذكره بتذكرها ، ومعرفته بمعرفتها [٤].

٢ — وجود النفس

إذا كانت معرفة النفس تقودنا إلى معرفة الله التي هي مصدر السعادة في الدنيا وفي الآخرة فإن شرف هذه الغاية يحتم على ابن سينا أن يبدأ أولاً وقبل كل شيء بإثبات النفس وإثبات وجودها ، وكذلك يحتم عليه المنهج ؛ لأن "من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح ، فواجب علينا أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وإيضاح القول فيه".

---

(١) ابن سينا ، رسائل في أسرار الحكمة المشرقية ، في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها ، ج ٣ ص ٣٤ ، تحقيق الأستاذ مهرن Mehren ، طبعة ليدن ١٨٩٩ م . وينسب فخرالدين الرازي أيضاً هذا القول إلى النبي ﷺ ، ويذكر أيضاً أنه جاء في كتب الله المنزلة "يا إنسان ! اعرف نفسك تعرف ربك" انظر كتاب النفس والروح وشرح قواهما لفخر الدين الرازي ص ٤٨ ، تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي ، نشره معهد الأبحاث الإسلامية ، إسلام آباد — باكستان .

(٢) يذكر الأستاذ الدكتور ثابت الفندي أن ابن سينا قد نسب هذا القول فعلاً إلى علي بن أبي طالب في كتاب المباحثات ، أنظر هامش رقم ٥ ص ٧ من رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، نشرها وعلق عليها الدكتور الفندي ، الطبعة الثانية ، القاهرة .

(٣) سورة الحشر ٥٩ آية ١٩ .

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ .

يبدأ ابن سينا النمط الثالث من الإشارات بالتنبيه على أن وجود النفس وإدراكها أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان ، ويرى أن أول الإدراكات وأوضحها هي إدراك الإنسان نفسه فيقول : " ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر . حتى أن النائم في نومه ، والسكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها »[1] .

فابن سينا يرى أن الإنسان إذا كان كامل الإدراك أو حتى ناقص الإدراك كالنائم أو السكران ، وكانت له مع ذلك فطنة صحيحة ، فإنه لا يغفل عن إدراك ذاته . ثم يزيد ابن سينا الأمر إيضاحاً فيفترض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . يفترض حالة هي بداية الخلق حتى لا يكون للإنسان أي تذكر . واشترط أن يكون الإنسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيأة حتى لا يؤذيه مرض مثلاً ، فيدرك حالاً لذاته غير ذاته ؛ لأن المرض حالة للذات ولكنه ليس هو الذات ، فإذا انتبهنا للمرض فقد انتبهنا لحالة متعلقة بذاتنا ولم ننتبه لذاتنا . فابن سينا اشترط صحة الهيئة حتى لا تنصرف النفس إلى حالة من أحوالها . واشترط أيضاً أن لا يبصر الإنسان شيئاً ، ولا أي جزء من أجزائه ؛ لكي لا يدرك كثرة من الأعضاء ، فيحكم بأنه هو هذه الأجزاء والأعضاء . وافترض أن لا تتلامس أعضاء الإنسان لكي لا يحس بها ، بل

---

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، ص ٣١٩ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١٦ ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ .

تكون منفرجة ومعلقة في هواء طلق ؛ لكي لا يلتفت إلى كيفية محسوسة لهـــذا الهواء كالحرارة أو البرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده .

إذا افترضنا كل ذلك فإننا نجد الإنسان في هذه الحالة يكون غافلاً عن كل شيء ، غافلاً عـن أعضائه الظاهرة والباطنة وغافلاً عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، غافلاً عن العالم الخارجي كله ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته ، يغفل الإنسان عن كل شيء ، لكنه لا يغفل عن إدراك ذاتــه ، لا يغفل عن إثبات ذاته ، فإذن أول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هي إدراك الإنسان نفسه ، وظاهر أن هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجــة أو برهان[١] . يقول ابن سينا : " فإني أكون أنا وإن لم أعرف أن لي يداً ورجلاً أو عضواً من هذه الأعضاء "[٢] .

وهكذا يمهد ابن سينا لديكارت ويعد أبا الفلسفة الحديثة ببذور الكوچيتو واليقين الأول الذي ينبنى عليه كل يقين[٣] . ويكفي أن نسوق نصاً من

---

(١) انظر شرح نصير الدين الطوسي على الإشارات ، ص ٣٢٠ ، القسم الثاني ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٥٥ .

(٣) كتب المستشرق الإيطالي فورلاني Furlani في مجلة *Islamica*, vol, 3, 1922, فصلاً عنوانه " ابن سينا والكوچيتو الديكارتي" " Avicenna e il Cogito " يذكر أوجـه الشبه بين الفيلسوفين وأثر الحواس والمخيلة عندهما ، لكنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأساً لقلة المطبوعات وعدم تداولها ويرجح أن يكون قد قرأه عن طريق غليوم الأقرني ، كما يرجح الدكتور مدكور أن يكون ديكارت قـــد عرف ابن سينا في ثنايا مؤلفات روجر بيكون ، هذا فضلاً عن أن الشفاء ترجم إلى اللاتينية وطبع عدة مرات في البندقية في النصف الأول من القرن السادس عشر وقد ظهرت آخر طبعة منه عام ١٥٤٦ أي قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة، انظر الدكتور مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص ١٩١ - ١٩٤ وانظر أيضاً : بين " إنية " ابن سينا و " كوچيتو" ديكارت ، للدكتور عثمان أمين ، مجلة الثقافة ص ٢٢ — ٢٥ ، العدد رقم ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ .

تأملات ديكارت لتتبين مقــدار التقاء الفلسفة السينوية بالفلسفة الديكارتية في هذا المقام . يقول ديكارت : " قد أستطيـع أن أفترض أن لا جسم لي ، ولا مكان أحل فيه ، ولكني لا أستطيع لهذا أن أفترض أني غير موجود ، بل على العكس ينتج قطعاً في وضوح – من شكي في حقيقة الأشياء ، أني موجود . فقد عرفت إذن أني جوهر ذاتــه وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادي . وعلى هــذه الصورة " الأنا " أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هي أيسر معرفة منه ، حتى في حال انعدامه لا تنقطع هي أن توجد مع كل خصائصها " (١) .

وأود أن أقول هنا بأن فرض ابن سينا لرجل طائر أو معلق في الهواء ألطف – ويحق لنا هذا التعبير ونحن أمــام صورة خيالية بديعة – من اصطناع الشك وافتراض ديكارت للشيطان الخبيث ؛ لأن المخيــلة السينوية أبدعت صورة ووضعاً وحالة لإنسان قادر على إثبات ذاته وغافل عما عداها .

كذلك لا يفوتنا هنا أن نقرر أيضاً بأننا لا نجد عند أرسطو تصوراً للنفس كتصور ابن سينا ، وديكارت من بعــــده ، بأن وجود النفس هو الحقيقة الأولى المؤكدة ، الحقيقة البديهية التي لا تحتاج إلى استدلال ، وأن وجود الجسم والمادة يأتي بعد ذلك بالاستدلال . إن مثل هذا التصور كان يعتبره أرسطو شيئاً محالاً .

ولقد وقف ديكارت عند تلك الحقيقة الواضحة المتميزة واتخذها معياراً لكل حقيقة وأساساً مكيناً أقام عليه بناءً فلسفياً شامخاً . أما ابن سينا فلم يقف عند هذا الحد ، بل مضى يستحث العقل ليصل إلى آخر مدى في التدليل على إثبات النفس ؛ فقد كان يشعر شعوراً قوياً بعظم المسألة وأهميتها فضلاً عن شرف غايتها .

---

(١) ترجمة النص من التأملات للدكتور مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠ ، ١٩١ .

يعرض ابن سينا برهاناً آخر في الإشارات فيقول : "هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته ، بل في نفس حركته . وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ، فكيف يلمس به ؟ ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك ، إنما يجرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف وعلة الالتئام وحافظة قوة الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وَهنٌ أو عَدَمٌ يتداعى إلى الانفكاك . فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس. وهذا هو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك. فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق"(1) .

يريد ابن سينا أن يثبت أن النفس غير الجسم وغير المزاج وأنها مصدر الأفعال الحيوية في الإنسان . وأبين هذه الأفعال وأوضحها في الإنسان هي الحركة الإرادية والإدراك . أما الحركة الإرادية فهي تتم ضد مقتضى الطبيعة ؛ لأن جسم الإنسان ومزاج بدنه الثقيل يمانعان حركة الإنسان الذي يمشي على الأرض أو يصعد إلى قمة جبل . وكذلك يقتضي الإدراك مبدأ مغايراً للجسم ؛ لأن الجسم من حيث هو جسم ليس له مثل هذا الفعل لوجودنا أجساماً معزولة عن الإدراك ، فإن امتازت بعض الأجسام عن البعض الآخر بخاصية الإدراك فلا بد وأن يرجع ذلك إلى مبدأ آخر غير الجسم . وكذلك يقتضي التئام العناصر المتفرقة والمتضادة والمتنافرة في الجسم مبدأ يجمعها ، مبدأ يقهر العناصر المتضادة المتنافرة على الاجتماع ، مبدأ يمنعها من المنافرة ويقهرها على الاجتماع الذي ليس من جوهرها وطبيعتها ، هذا المبدأ هو النفس . فالنفس إذن هي علة التئام

(1) ابن سينا ، الإشارات ص ٣٢٥-٣٣٢ ، وانظر أيضاً مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ .

العنـاصر في الجسم ، يقول ابن سينا : "فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ، ومؤلفتها ، ومركبتها ، على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي"[1].

فالنفس إذا علة الحركة والإدراك وحفظ المزاج ، وهي مع ذلك جوهر واحد . النفس واحدة ولكن أفعالها وملكاتها هي المتعددة والمتقابلة . فمن ملكاتها إلى جانب الحركة الإرادية والإدراك في الإنسان التغـــذية والنمو والتوليد . ومن أفعالها المتقابلة الاشتهاء والنفرة والغضب والرضا والحب والكره ... الـخ والنفس عندما تشتهي لا تكون نافرة وعندما تحب لا تكون كارهة فإن الاشتغال بأحدهما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

ولقد اختار ابن سينا الحركة الإرادية والإدراك لأن الواحد منا يعلم من نفسه يقيناً ومن غير حاجة إلى برهان أنه متحرك بإرادته وأنه مدرك بعقله ومشاعره . فكأن هذا البرهان يقوم عند ابن سينا أيضاً على مسلمتين يقينيتين بينتين بذاتيهما لأننـا لا نشك أبداً في صدور هذين الفعلين عنا ونعني بهما الحركة الإرادية والإدراك أو قل التفكير . بينما الأفعال الحيوية الأخرى كالتغذية والنمو والتوليد خافية تحتاج إلى بيان ، فضلاً عن أنها مشتركة بين الأحياء جميعاً من نبات وحيوان وإنسان . أما الحركة الإرادية والتفكير فهما خاصيتان ذاتيتان للإنسان ؛ ولذلك قال ابن سينـــا بأن النفس التي هي مبدأ الحركة والتفكير هي "أنت عند التحقيق" ، فالإنسان إذن كائن جوهره وحقيقته الحركة الإرادية والتفكير[2].

وقد خصّ ابن سينا كتاب الإشارات والتنبيهات — وهو كما قلنا من المؤلفات التي يعرض فيهــا لفلسفته الخاصة ومذهبه المستور — بهذين البرهانين ، أي برهان الرجل الطائر وبرهان الحركة الإرادية والإدراك . أما برهان الرجل الطائر فهو من ابداع المخيلة السينوية ، أما برهان الحركة

(١) ابن سينا ، النفس ص ٣١ ، وانظر أيضاً شرح الطوسي على الإشارات ص ٣٢٨–٣٣٢ .
(٢) شرح الطوسي على الاشارات ص ٣٣٢ .

فنجده عند أفلاطون في محاورة فيدروس[1] ، مما يدل على أن ابن سينا كان يميـــل في مذهبه الخاص إلى أفلاطون . أما البراهين التي تتردد في رسائل ابن سينا ومؤلفاته الأخرى فلم يسبقه فيلسوف إليها إسلامياً كان أم يونانياً[2]. ونحن نعرض لهذه البراهين كما جاءت في "رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" وبنص لغة ابن سينا التي بلغت حداً من الإعجاز لم يعهد من قبل في الكتابات الفلسفية . يقول ابن سينا في البرهان الأول من هذه الرسالة : "تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتـاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص ، ولهذا يحتـاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فإن البدن حار رطب ، والحار إذا أثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى فنى بكليته كما لو يوقـــد عليه النار دائماً فإنه ينحل إلى أن لا يبقى منه شيء ، ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بـــل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة . فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فإن جوهر النفس غائب عن الحواس والأوهام ، فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصوره في نفسه تصوراً حقيقياً فقد أدرك ما غاب عن غيره"[3].

ويقول ابن سينا في البرهان الثاني : "هو أن الإنسان إذا كان مهتماً في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى يقول إني فعلت كذا أو فعلت

(١) Plato, *Phaedrus*, 245. c.
وانظر أيضاً John Burnet, *Greek Philosophy*, p. 333.

(٢) مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ص ١٨٦ .

(٣) ابن سينـا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ . ويذكر الدكتور الفندي الذي حقق هذه الرسالة ونشرها أن هـذا البرهان ليس له نظير صريح في كتب ابن سينا الأخرى مما يؤكد أهمية تلك الرسالة .

كذا . وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن"[1].

ويقول ابن سينا في البرهان الثالث : "هو أن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري فاشتهيته أو غضبت منه ، وكذا يقول أخـــذت بيدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهمته وتخيلته ؛ فنحن نعلم بالضرورة أن في الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعـــال ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعـال ؛ فإنه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشي باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل الإلهية . فإذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه « بأنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البـدن . ثم نقول : إن هذا الشيء الذي إنه هوية الإنسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً ؛ لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحلاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هـذا البدن ، فلم يكن باقياً من أول عمره إلى آخره . فهو إذن جوهر فرد روحاني ، بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنساني . وإلى هـذا المعنى أُشير في الكتاب الإلهي بقوله : "فإذا سوّيته ونفخت فيـــه من روحي" فالتسوية هو جعل البـدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة ، وقوله من "من روحي" إضافة لهـــا إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسمٍ ولا جسماني"[2] .

وهكذا يمضي ابن سينا مع العقل إلى نهاية الشوط حيث يلتقي العقل بالوحي وتتفق الفلسفة مع الدين في الكشف عن الطبيعة الروحية للنفس ومغايرتها للجسم .

---

(١) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩، وقارن أيضاً الإشارات ص ٣٢٠.
(٢) المرجع السابق ص ٩ – ١٠ ، الشفاء ص ٢٥٦ .

ولقد بحث الدكتور مدكور هذه البراهين بحثاً مستفيضاً لم يدع فيه مزيداً لمستزيد ، وبيّن كيف سبق ابن سينا عصره بأجيال طويلة ومهّد للفلاسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين حين التفت إلى فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها ، تلك الفكرة التي نجدها في الفكر المعاصر عند وليم جيمس وبرجسون . وكذلك فكرة "الأنا" أو الشخصية التي انتبه إليها ابن سينا قبل علماء النفس المحدثين من أنصار المذهب الروحي الذين يرون أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلاً تصدر عنه وأساساً تعتمد عليه أي تستلزم وجود النفس . فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك إن الفلسفة الإسلامية ترجمة للفلسفة اليونانية أو حلقة منفصلة في تاريخ الفكر الإنساني[1] ؟

٣ ــ التفكير

التفكير هو الوظيفة الأساسية للنفس الإنسانية . وكما أن الإحساس ــ كما رأينا ــ هو قبول الصور المحسوسة فكذلك التفكير هو قبول الصور المعقولة . وليس للتفكير صورة إيجابية خاصة به . إنما هو قوة ، أو هو لا شيء بالفعل قبل أن يقوم بوظيفته . وهو لذلك مستقل عن الجسم تمام الاستقلال . وإذا قارنا بين موضوع الفكر وبين موضوع الحس والمخيلة وجدنا فارقاً يميز بينهما وهو أن الفكر يدرك الماهية أي الصورة المجردة من أعراض المادة والتي لهذا السبب يمكن إطلاقها على كثيرين ، مثل الماهية الإنسانية فإنها تطلق على جميع الأفراد المتحقق فيهم الحيوانية والنطق . وهذا هو السبب في كون المعنى المجرد الذي يدركه الفكر يسمى كلياً ؛ إذ أنه يشمل كل الأفراد المتحقق فيهم هذا المعنى . بينما الحس الظاهر والباطن يدركان الصورة الجزئية ، أي الشيء كما هو ماثل في الواقع بأعراضه الخاصة من مقدار ولون وطعم ورائحة ... الخ ، على حين أن هذه الأعراض لا يلتفت إليها الفكر ولكنه يسقطها من اعتباره ،

(١) مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ – ١٩٤ .

ويستبقي العناصر الجوهرية في الشيء . وكون الفكر يدرك المجردات دليل على أنه هو أيضاً مجرد ، أي مفارق للمادة وغير متحد بعضو كاتحاد القوة المبصرة بالعين . ومتى كان الفكر مفارقاً كانت النفس الإنسانية مفارقة كذلك ، أي مستطيعة أن توجد بذاتها ما دام لها فعل بذاتها ، وهذا هو أساس برهان الخلود عند ابن سينا وعند أرسطو من قبله . فالنفس الإنسانية خالدة لكونها حاصلة على وجود ذاتي . ونحن نعلم أنها حاصلة على هذا الوجود الذاتي من التأمل في موضوع الفكر الذي هو مجرد من المادة ولا يحتاج في إدراكه إلى عضو مادي[١] .

لكن الماهيات المجردة التي قلنا إنها موضوع الفكر ليست موجودة في الواقع على مثال وجودها في الذهن — وهذا ما كان حدا بأفلاطون إلى الاعتقاد بعالم علوي توجد فيه المعقولات التي سماها مُثُلاً — بل هي موجودة في الواقع بالقوة ، وما على الفكر إلا أن يحيل الموجود بالقوة إلى موجود بالفعل حتى يحصل على المعقول أو المعنى المجرد[٢] . فمثلاً ليست الماهية الإنسانية — أو الإنسان بالذات كما يقول أفلاطون — موجودة في الخارج على مثال وجودها في العقل ، ولكنها مع ذلك موجودة على نحو ما في الأفراد الذين يشتركون في الطبيعة الإنسانية ، وهي في كل منهم متحققة بأعراض مخصوصة تجعل كل عرض جوهراً قائماً بذاته لا يمكن الخلط بينه وبين غيره . فوظيفة الفكر أو العقل أنه يجرد الطبيعة أو الماهية مما يلحقها من أعراض . هذا التجريد هو فعل إحدى قوتين عقليتين يقول بهما ابن سينا — كما قال أرسطو من قبل — لكي يفسر وجود الماهية في العقل ، وهي غير موجودة في الخارج ، هذه القوة تسمى بالعقل الفعال الذي وظيفته تجريد المعنى الكلي من الأعراض ، ويقابله قوة عقلية أخرى تسمى العقل المنفعل ، لأنه يقبل الصورة المعقولة — التي جردها

---

(١) ابن سينا ، رسالة في السعادة ص ٥ – ١٢ .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .

العقل الفعـال – فيدركها ، كما يقبل الحس صورة المحسوس الموجودة في الواقع فيتأثر بها ويدركها . وبغير ذلك لا يحدث إدراك . فالعقل الفعال يقوم مقام الشيء المحسوس لأنه يوفر للعقل المنفعل موضوعاً يلائمـه ، أي مجرداً من المادة ، وليس في الخارج موضوع مجرد [1] .

فإذا كان العقل الفعال مجرد افتراض كما يقول بعض مؤرخي الفلسفة ، فإن هذا الافتراض ضروري لتفسير حصولنا على معان مجردة ، وليس في الطبيعة أشياء مجردة . بل إن هذا الافتراض هو الافتراض الوحيد الذي يفسر انتقالنا من المحسوس إلى المعقول . وجميع النظريات الأخرى تجعل المحسوس من جهة والمعقول من جهة أخرى وتتعثر في تفسير وجود المعقول في العقل وانطباقه على المحسوس الموجود في الخـــارج . ومن أمثلة ذلك نظرية أفلاطون ثم نظرية ديكارت القائل بأن المعقولات غريزية في النفس ، أي مخلوقة فيها من الله ، وقد تابعه فلاسفة آخرون . على حين أن غيرهم أنكر وجود المعقولات في الذهن وقال إنها مجرد صور خيالية . ولكنهم بهذا قد محوا موضوع العلم ؛ لأن العلم قائم بالضرورة على معـان مجردة وقوانين كلية ، وليس في الواقع مثل هذه المعاني وهذه القوانين .

فنحن هنا نصادف مسألة هي من أهم مسائل الفلسفة ، بل هي أهمها جميعاً ؛ لأن مذهبنا في الفلسفة كلها يتحدد بالضرورة باتخاذنا موقفاً معيناً في هذه المسألة .

٤ – ماهية النفس وعلاقتها بالجسم

وابن سينا متردد في ماهيـة النفس بين أفلاطون وأفلوطين من جهة وبين أرسطو من جهة أخرى ، ويحاول التوفيق أحياناً بين الآراء المتعارضة . فأحياناً يأخذ برأي أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته مستغن عن الجسم في حين أن الجسم محتاج إلى النفس تمـام الاحتياج .

---

(١) ابن سينا ، النفس ص ٢٣٤ – ٢٥٠ .

فالجسم لا يتعين ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ، بينا النفس هي هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ؛ لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على ذلك من أنهـــا متى انفصلت عنه تغيَّر وأصبح شبحاً من الأشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العـالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . يقول ابن سينا في "رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها" : « إن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن ، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعطله ، فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البـــدن ، فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمـل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة ، فنودي من الملأ الأعلى : "يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبـــادي وادخلي جنتي" »[١]. ويبرهن ابن سينـا على جوهرية النفس بعشرة براهين ضمنها رسالة تحمل العنوان الآتي : "رسالة في السعادة والحجج العشر على أن النفس الإنسانية جوهر" . أما الحجج العشر التي يحتج بها ابن سينا على جوهرية النفس فإنهـا تعود كلها إلى أن إدراك المعنى المجرد — وهو الملكة الخاصة بالنفس الإنسانية التي هي محل الحكمة — يستلزم جوهراً عاقلاً قائماً بذاته غنياً عن الجسم[٢]، يقول ابن سينا : "وبعد ما تقرر من هذه البراهين أنها جوهر ، وإذ قد أوضحنا أن النفس الإنسانية جوهر لا حاجـــة له إلى الجسم في قوامها للذات ولا استحفاظ الصورة العقلية ، ولا في الأفعال الخاصة بها إلا أنه ربما يقوم لها في اكتسابها المعقولات مقام الآلة ، ثم إذا اكتسبها لم تحتج إليها البتة . وأما إذا قويت في ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حينئذ حاجة عند التعقل إلى شيء جسماني ولا قوة جسمانيـة بل تكره

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١ – ١٢ .
(٢) ابن سينا ، رسالة في السعادة ص ٥ – ١٢ .

اعراض شيء منها عليهـا ، ويتجرد بتصريح ذاتها لإصدار فعلها ، فليس إذن فساد البدن يوجب بطلان ذاتها ولا يمتنع فعلها ..."[1]

ولكن ابن سينا يأخذ أحياناً برأي أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، ويحيل أن يكون لها وجود سابق على الجسم ، فيذكر في الشفاء : "ونقول إن النفس الإنسانيـــة لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان... فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن ، فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها فيكون البـــدن الحادث مملكتها وآلتها"[2] ويذكر في النجاة : "إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية"[3].

وأحياناً أخرى يحاول ابن سينا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيصرح في موضع آخر من الشفاء بأن النفس جوهر وصورة في آن واحـــد ، جوهر في حد ذاته ، وصورة من حيث صلتها بالجسم[4] .

ولكن ابن سينا في الإشارات – وهو كما قلنا من الكتب التي تعبّر عن رأيه الخاص ويظهر فيها استقلال شخصيته – يصرح بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته[5] . فكأنه كان في قرارة نفسه يميـــل إلى مذهب أفلاطون في النفس ؛ لأن أرسطـــو لم يعرف الفكرة التي تعتبر النفس موجوداً روحياً خالصاً ، وأن الجسم الذي تحل فيه ينتمي إلى العـــالم الخارجي الذي لا يمت إليها بصلة كالموجودات الطبيعية الأخرى . كذلك

---

(١) ابن سينا رسالة في السعادة ص ١٢ .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢٢٣ – ٢٢٤ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٨٦ .

(٤) ابن سينا ، النفس ص ٦ – ٩ .

(٥) ابن سينا ، الإشارات ص ٣٢١ ، ٣٣٢ ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٨ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ٦٧ – ٧٢ ، رسالة في السعادة ص ٥ – ١٣ .

فإن النفس والجسم عند أرسطو تكوّن وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائماً ، وليست النفس والجسم في هذه الوحدة إلا وجهين فقط لشيء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . كيف يمكن أن نوفق بين هذه الآراء المتعارضة التي يقول بها ابن سينا ؟ هل النفس جوهر روحاني قديم قائم بذاته مستقل عن الجسم كما هو رأي أفلاطون ؟ أم أن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه ولا وجود لها إلا بوجوده كما هو الحال عند أرسطو ؟ يلوح أن ابن سينا يريد بحدوث النفس مجرد تعلقها بالبدن الذي أعده الله لها حيث يقول تعالى "فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي"[1] . فحين تهيأ لها البدن هبطت إليه وتعلقت به ، وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها لأنها فاضت منها على هذا القالب الترابي الذي أعده الله لها وهيأه لقبولها .

النفس إذن عند ابن سينا جوهر روحاني واحد ، ولكن لهذا الجوهر قوتان في الإنسان العاقل : قوة عاملة تتجه نحو البدن وتسوسه وتدبره وترشده في عمله ويسميها ابن سينا العقل العملي[2]. وتذكرنا هذه القوة بالعقل العملي عند كنط الذي هو أساس الأخلاق باعتبارها مبادئ مرشدة للعمل ، ونحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية . وابن سينا يبني الأخلاق أيضاً على هذا العقل العملي فيقول في النجاة "وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة"[3]. بل إن هذا العقل العملي هو الذي يستنبط الواجب "إن النفس الإنسانية ، التي لها أن تعقل ، جوهر له قوى وكمالات ، فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب ..."[4] ونحن نعرف أن فكرة "الواجب" من الأفكار الأساسية في فلسفة كنط الخلقية .

---

(١) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ .
(٢) ابن سينا ، النفس ٢٠٧-٢٠٩ ، الإشارات ص ٣٦٣ .
(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٤ .
(٤) ابن سينا ، الإشارات ص ٣٦٣ .

أما القوة الأخرى فقوة عالمة ويسميها أيضاً - كما سماهـا كنط من بعده - العقل النظري ، وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعني أنها متجهة نحو المبادئ العالية . يقول ابن سينا في النجاة : " فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء " [1] . ويقول في موضع آخر من النجاة : " وكأن للنفس منا وجهين : وجه إلى البدن ... ووجه إلى المبادئ العالية ... " [2] .

نخلص من ذلك إلى أن علاقة النفس بالجسم عند ابن سينا هي علاقة تدبير وإرشاد وقيادة إلى ما ينبغي أن يكون عليه حال البدن .

٥ - خلود النفس

إذا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتصرّف وقيادة كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، وإذا كان الجسم في هذه العلاقـة تابعاً للنفس منفصلاً عنها ، وهو مع ذلك باقٍ وموجود بعد الموت ، كان من الأولى أن يبطل وجود النفس بمفارقة البدن ، بل تبقى النفس ببقـاء خالقها . يدل على ذلك أيضاً أن الجسم في حالة النوم تتعطل عنه الحواس والإدراكات ويصبح كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الإنسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها ويدرك الغيب في المنامات الصادقة مما يدل على أن النفس غير محتاجة إلى هذا البدن ، بل هي تضعف بوجودها فيه وتتقوى بفقده له ، فإذا انحل الجسم وتلف تخلصت النفس من ربقة الجسم وصعدت إلى بارئها [3] كما قال تعالى : " يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي " [4] .

---

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٥ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٤-١٦٥ .
(٣) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١-١٢ .
(٤) سورة الفجر ٨٩ الآيات ٢٧-٣٠ .

فالنفس لا تنتمي إلى عالم الكون والفساد وإنما تنتمي إلى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد. ومن ثم فهي بسيطة وليست مركبة بأي معنى من معاني التركيب، لا تتركب من الأجزاء، ولا تتركب من جنس وفصل، ولا من مادة وصورة. وما دامت النفس بسيطة فهي لا تقبل الفساد، لأن الفساد معناه انحلال التركيب[1].

إن أثر فيدون على ابن سينا يبدو هنا واضحاً وجلياً. ونحن نعرف أن أفلاطون يفرد لمسألة خلود النفس محاورة فيدون، ويُجري الحديث على لسان سقراط الذي يبدأ المحاورة ببيان أن الفيلسوف الحق لا يخاف الموت وإنما يرحب به، ومع هـذا الترحاب فإن الانتحار فعل غير مشروع، وعلى الإنسان أن ينتظر حتى يقبضه الله؛ فإن علاقة الله بالإنسان تشبه علاقة الراعي بغنمه، ولا شك أن الراعي يغضب لو أن واحدة من غنمه تحررت من خط سير القطيع وانحرفت عنه. ويبدو سقراط في المحاورة الأفلاطونية غير مهموم من الموت الذي حكم به عليه؛ لأنه مقتنع بأنه ذاهب إلى ملاقاة آلهة خيِّرة عاقلة حكيمة في العالم الآخر. وما الموت إلا انفصال النفس عن البدن أو خلاص النفس من البدن، أو بعبارة أخرى هو تحقيق استقلال النفس. وغاية الفيلسوف في هذه الحياة هي أن يحقق للنفس هذا الاستقلال وهـذا الخلاص. وفي التعقل المحض يتحقق للناس الاستقلال والخلاص من الجسد إلى حد كبير في هذه الحياة[2].

أما فكرة البساطة التي نجدها عند ابن سينا فقد استخدمها أفلاطون أيضاً من قبله في التدليل على خلود النفس. النفس بسيطة عند أفلاطون لأنها تدرك المُثُل، والمُثُل بسيطة، والبسيط لا ينحل، إنما الذي ينحل هو المركب، فلا بدّ وأن تكون النفس التي تدرك البسيط هي نفسها بسيطة، وإلا لما استطاعت إدراك المُثُل. يجب أن تكون النفس التي

---

(١) ابن سينا، النجاة ص ١٨٥–١٨٦.

(٢) Plato, *Phaedo*, 61,64

تعقل المُثُل شبيهة بهــا لأن "الشبيه يدرك الشبيه" على حسب القول القديم المشهور [1] .

كذلك لا تنتمي النفس إلى هذا العالم المحسوس في رأي أفلاطون ؛ يدل ذلك أن النفس حينا تعتمد على الحواس في عملية الإدراك الحسي لشق طريقها في الكشف عن حقيقة هذا العالم المحسوس فإنها كثيراً ما تضل الطريق ويختلط عليها الأمر . ولكن عندما تعتمد على قوتها العاقلة وتتجه إلى موضوعات بطبيعتها ثابتة وبسيطة وكاملة فإنها تجد طريقها إلى هذه الحقائق من غير عناء ، وذلك يدل في حدّ ذاته على أن النفس تنتمي إلى غير العالم المحسوس ، وأنها تشعر إزاء هذا العالم غير المحسوس بأنها ليست غريبة ، ومن هنا كان اطمئنانها [2] .

هذه الأفكار الثلاثة الهامة التي ضمنها أفلاطون محاورة فيدون حيث يتناول مسألة خلود النفس وأعني بها فكرة خلاص النفس من ربقة البدن ، وفكرة بساطة النفس، وفكرة إنتماء النفس إلى عالم المُثُل والذي يسميه ابن سينا عالم الملكوت ، نقول إن هذه الأفكار قد تأثر بها ابن سينا إلى أبعد حد كما رأينا ، ونفذت إلى فلسفته ، وأصبحت مع غيرها من الأفكار الأفلاطونية تمثل تياراً أفلاطونياً يمكن تتبعه في الفلسفة السينوية [3] .

٦ ــ معاد النفس الانسانية

المعاد فرع من فروع العلم الإلهي عند ابن سينا ، وهو من الموضوعات الدينية الغريبة على الفلسفة اليونانية التي أدخلها ابن سينا في هذه الفلسفة .

---

(١) *Phaedo*, 86 - 101.

(٢) *Phaedo*, 74 - 80
Phaedrus, 250
Taylor, *Plato, The Man and His Work*, pp. 183-208.
وانظر أيضاً Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 154.

(٣) انظر Gardet, L., La *Pensée Religieuse d'Avicenne*, p. 23, Paris, 1951.
M^lle^ Goichon, *Ibn Sina (Avicenne); Livre de Directives et Remarques*, pp. 26-30, Paris, 1951.

ويبحث علم المعاد في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق ، العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجلُّ من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من "حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأسٍ من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار من : لبن ، وعسل ، وخمر ، وماء زلال ، وسرر وأرائك ، وخيام ، وقباب فرشها من سندسٍ واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض" [1] ، وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يعارض في ذلك . ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها وإدراكها للحق . وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجلّ وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع . والسبيل إلى معرفة وتقرير مثل هذه االلذات العقلية هو العقل ، فهو وحده الطريق إلى معرفة السعادة الروحية ، أما السعادة البدنية فلا يعني بوصفها إلا الوحي والشريعة . وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن الذي هو عليه قدير .

---

(١) ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٥٩. ويشير ابن سينا في هذا النص إلى قوله تعالى في كتابه الكريم : « وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون » ، سورة الواقعة آية ٢٢ - ٢٣ ، وقوله تعالى « متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم بحور عين » ، سورة الطور آية ٢٠ ، وقوله تعالى « إن المتقين في ظلال وعيون وفواكه مما يشتهون » ، سورة المرسلات آية ٤١ - ٤٢ ، وقوله تعالى « وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون » ، سورة الطور آية ٢٢ ، وقوله « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار » ، سورة التوبة آية ٧٢ ، وقوله « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى » ، سورة محمد آية ١٥ ، وقوله تعالى « ويلبسون ثياباً خضراً من سندس واستبرق » ، سورة الكهف آية ٣١ ، وقوله تعالى « يطوف عليهم ولدان مخلدون » ، سورة الواقعة آية ١٧ .

فالمعاد إذن عند ابن سينا على ضربين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أي حشر الأجساد. وهذا المعاد البدني لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي ، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها . وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة التي تحصل للبدن في المعاد الجسماني[١] .

الثاني : المعاد المدرك بالعقل والدليل وهو المعاد النفساني . وهذا المعاد وإن كان العقل يثبته فإن النبوة والشريعة لا تنفيه ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضاً . فمعاد النفس الإنسانية مصدّق بالشرع والعقل جميعاً .

ويرى ابن سينا أن الحكماء والفلاسفة يفضلون هذا المعاد النفساني على المعاد البدني ، وأن السعادة التي يحصل عليها الإنسان في المعاد النفساني أعظم من السعادة البدنية ، ويدلل على ذلك — ويعترض في الوقت نفسه على العوام الذين يتخيلون أن السعادة الحقة هي في اللذات الحسية — فيقول : إن أعظم اللذات الحسية هي لذة الطعام ولذة الجنس ، ومع ذلك فقد يتركهما الإنسان طلباً للذة العقلية حين يكون منهمكاً في لعب الشطرنج مثلاً ، ولولا أن هذه اللذة أقوى من لذة الطعام والجنس لما رجحها الإنسان عليهما . ثم إن الإنسان قد يترك الطعام والجنس مراعاة للحشمة والعفة فتكون الحشمة والعفة ألذ من هاتين اللذتين . وقد يحتاج الإنسان إلى طعام ومع ذلك نراه يؤثر به غيره على نفسه ، ومعنى ذلك أن لذة الإيثار أقوى من لذة الطعام . ثم إن الإنسان كثيراً ما يقاسي آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ، وكذلك ربما استصغر الموت في سبيل مبدأ أو

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩١ ، انظر أيضاً مقدمة الدكتور سليمان دنيا لرسالة أضحوية في المعاد لابن سينا ص ١٢ — ١٥ .

غاية . كل ذلك يؤكد أن اللذات الباطنة أو اللذات النفسية غالباً ما تكون أقوى من اللذات البدنية المحسوسة [1] .

وليس ذلك مقصوراً على الإنسان وحده بل إن الحيوان يشارك الإنسان في ذلك أيضاً . ويضرب ابن سينا مثلاً بكلاب الصيد التي قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدها ، وربما تحمله إليه . ثم أن المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما كانت مخاطرتها في دفع الأذى عن وليدها أشد من مخاطرتها في دفع الأذى عن نفسها .

كل ما تقدم يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط عند الإنسان بل أيضاً عند الحيوان .

بعد ذلك يتكلم ابن سينا عن نظريته في السعادة ويقدم لذلك بعدة أصول يبني عليها نظريته في سعادة النفوس .

الأصل الأول : يرى ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها وأذى وشراً يخصها . فمثلاً لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة تأتي عن طريق الحواس الخمس . فإذا تأدى إلى البصر – أي قوة الإبصار ، وهي قوة نفسانية – كيفية ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة لقوة الإبصار . وإذا تأدى إلى السمع كيفية مسموعة ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة لقوة السمع ، وهكذا في كل حاسة من الحواس الخمس . ومثل ذلك ينسحب على سائر القوى النفسية الأخرى . فللغضب مثلاً لذة خاصة به وخير خاص به وهو الظفر ، وللحفظ لذة وخير يختص بها ، ولذة الحفظ وخيره في تذكر الأمور الموافقة الماضية [2] .

فالقوى النفسية تشترك جميعاً في أن الشعور بالموافقة هو الخير واللذة . ولذلك يعرّف ابن سينا اللذة بأنها إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك

---

(1) الشفاء جـ ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ٢٩١ .

(2) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩١ .

كمال وخير من حيث هو كذلك . ومعنى ذلك أن اللذة هي الحصول على الكمال الخاص ، وكمال القوة هو إدراك ما تنزع إليه وما يلائمها .

وهذا الأصل يستمده ابن سينا من الأصل الذي يبني عليـــه أرسطو نظريته في السعادة الإنسانية .

الأصل الثاني : إن القوى النفسية وإن اشتركت في أن الخير واللذة هي في الحصول على الكمال الخاص إلا أن هذه القوى النفسانية تختلف في مراتبها من حيث هـــذا الكمال . فالقوى النفسية التي كمالهـا أتم وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل إليها وأحصل تكون اللذة لها أبلغ وأرقى . وخير هذه الكمالات التي للقوى النفسانية ما كان في نفسه أكمل وأفضل وأشد إدراكاً للذة الملائمة [1] .

الأصل الثالث : إن العلم بوجود اللذة وإن كان يقيناً فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها . فالأعمى مثلاً رغم أنـــه يعلم بوجود الصور الجميلة إلا أنه لا ينزع إليها ولا يشتاق لها كما يشتاق إليها المبصر الذي جرّب الإحساس بها . فمعرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي إدراكها اقتضاء الإحساس بها ، والعلم بما من شأنه أن يُشاهد أو يُسمع لا يبلغ درجة المشاهدة والسمع ؛ ولذلك قيل : ليس الخبر كالمعاينة . من أجل هذا لم يقتصر ابن سينا حين عرّف اللذة على ذكر الإدراك دون النيل ، فجمع بينهما وقال بأنها إدراك ونيل لوصول الملائم [2] .

الأصل الرابع : إن اللذة قـد يعوقها شاغل ، أي مانع ، أو يحول دون تحققها مضاد . فمثلاً امتلاء المعدة يُعد شاغلاً أو مانعاً من الالتذاذ بالطعام . وكذلك إذا كان الإنسان خائفاً فإنه لا يشعر بلذة الغلبة والنصر . وقد تكون القوة النفسية ممنوة أو مصابة بضد مـا هو كمالها فلا تحس به

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٤ ، النجاة ص ٢٩٢ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٤ ، النجاة ص ٢٩٢ .

ولا تنفر عنه ، مثل المريض المصاب بالمرارة نجده لا ينفر من مرارة الفم ، ومثل الإنسان في حالة التخدير لا يحس برداً ولا حراً ، فإذا زالت هذه الأضداد عاد الشعور السليم باللذة ، ونفر الانسان من المرارة وشعر بالبرد والحر [1] .

تلك هي الأصول التي يقدمها ابن سينا ليبني عليها نظريته في سعادة النفس الإنسانية في الحياة الآخرة ، وسعادة النفس الناطقة في معادها تتحقق بتحقيق كمالها الخاص بها ، وكمال النفس الخاص بها "أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما في التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره" [2] .

ومعنى هذا أن النفس الإنسانية تبلغ سعادتها وكمالها في معادها عندما تصبح مرآة لجميع العلوم والمعارف ، وتنتقش فيها معاني العلوم الخاصة بالموجودات والمعاني الخاصة بأحكام هذه الموجودات وقوانينها . وهذه المعاني الخاصة بالموجودات ، والمعاني الخاصة بأحكامها وقوانينها هي من قبيل العلوم النظرية . ثم يضيف ابن سينا أيضاً إلى ذلك أقسام الخير الفائض في الكل ، وهذا هو الجانب العملي من العلم والحكمة .

فكمال النفس الناطقة وخيرها وسعادتها لا يتم ولا يحصل إلا إذا صارت مرآة لجميع العلوم الخاصة بإحصاء الوجود وأحكام الوجود ، وكذلك حصول الاعتقاد بأن الخير شائع في الوجود كله ويفيض على العالم بأجمعه .

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٥ ، النجاة ص ٢٩٢–٢٩٣ .
(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٥–٤٢٦ ، النجاة ص ٢٩٣ .

ويتحقق هـذا الكمال في الجانب العملي بسلوك النفس بعد إدراك المبدأ الأول وتعقله، ثم إدراك الروح وهي الجوهر المجرد المفارق الذي لا يتعلق بجسم، ثم إدراك النفس وهي جوهر روحاني متعلق بجسم تعلقاً ما — على الأقل تعلق تدبير وإرشاد؛ لأن النفس هي التي تدبر الجسم وترشده وتقوده إلى مـا ينبغي أن يكون، ثم إدراك الأجسام العلوية كالأفلاك المنتظمة الشكل والحركة، ثم تستمر النفس الناطقة كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتصبح هي نفسها كأنها الكل نفسه مركزاً مصغراً، ولكنه صورة صحيحة، فتشاهد النفس الحسن المطلق والجمال المطلق والخير المطلق.

وهذا الكمال لا يقاس بما للقوى النفسية الأخرى من الكمالات من حيث التمام والأفضلية، بل لا نسبة بينه وبين الكمالات الأخرى بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة، "وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سـار في جوهر قابله، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال؛ إذ العقل والمعقول والعاقل شيء واحد أو قريب من الواحد"[1].

لا يقول ابن سينا إذن بالاتحاد، أي أن السعادة القصوى في الآخرة لا تكون في اتحـاد النفس الإنسانية بالله، وإنما تكون في تعقل المبدأ الأول والوجود كله. وهذا التعقل أو الإدراك أشد وأكمل وأدوم وأحصل وأتم من إدراكات القوى النفسية الأخرى؛ لأنه يغوص في باطن المُدْرَك وظاهره. فلا يمكن أن يقاس بوجه من الوجوه مثل هذا الإدراك بالإدراكات التي للقوى الأخرى. بل لا يمكن أن تقاس هذه اللذة الحاصلة عن مثل هذا الإدراك باللذة الحسية البهيمية؛ وذلك لأن اللذة العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية من اللذات الحسية. أمـا أن اللذة العقلية أقوى كيفية من

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٦، النجاة ص ٢٩٣.

اللذة الحسية فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول ويعقل حقيقته ، أما الحس فلا يدرك إلا الأعراض. وكذلك اللذة العقلية أكثر كمية من اللذة الحسية ؛ لأن أجناس الموجودات وأنواعها ، وهي المعقولة ، غير متناهية ، وكذلك العلاقات الواقعة بينها لا نهاية لها ، بينما المدركات الحسية محصورة في أفراد معدودين ، وإن تكثرت فإنما تتكثر بالأشد والأضعف كالحلاوتين المختلفتين مثلاً .

مما تقدم نرى بوضوح ارتباط هذه الآراء بالأصول التي بيناها من قبل في الموازنة بين الأنواع المختلفة للكمالات التي للقوى الأخرى .

ونحن في هذا العالم لا نحس بتلك اللذة لانغماسنا في الرذائل وتعلقنا بالأبدان ، ولا نطلبها ولا نحنّ إليها ، وهي مع ذلك موجودة . ونحن إذا خلعنا عن أنفسنا ربقة الشهوة والغضب وأقرانها فلربما نتخيل هذه اللذة خيالاً طفيفاً ضعيفاً [1] .

وعندما تنفصل النفس الإنسانية عن البدن ، وتعقل بالفعل وجود كمالها وتتحقق منه ، ولم تكن قد حصّلت منه شيئاً في الدنيا لانشغالها بالبدن ولذاته الذي أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما يُنسي المرض الالتذاذ بالحلو واشتهائه فإنها تشعر بالبلاء العظيم والشقاوة الكبرى لأنها حُرمت اللذات التي ألفتها في الحياة الدنيا ، ولا سبيل إلى تحقيقها في الحياة الآخرة .

فالشقاوة تحصل عندما يتعود الإنسان نيل اللذات الخاصة بالبدن في الدنيا ، فإذا مات وفني البدن وبقيت النفس وحُرم الإنسان مما تعوده من لذات ، يظل مقيماً على هذا الحرمان في المعاد ؛ إذ لا سبيل إلى تحقق هذه اللذات البدنية في الآخرة لفناء البدن ، وتلك هي الشقاوة الكبرى والبلاء العظيم .

ويرى ابن سينا أن سعادة النفس في معادها لا تتم إلا إذا أصلحت

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٦ - ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ .

النفس الجانب العملي منها في هذه الحياة الدنيا[١] ، ذلك الجانب العملي الذي تصدر عنه الأفعال الخلقية ، والذي هو مجال الاختيار والاتجاه في السلوك . وهذا الإصلاح يتم بتحصيل ملكة التوسط . فالفعل الخلقي الفاضل وسط بين الإفراط والتفريط . إن الكرم — وهو فعل خلقي فاضل — وسط بين إفراط هو التبذير ، وتفريط هو البخل ، وكلاهما رذيلة . وليس هذا الوسط وسطاً حسابياً ، أي على مسافة واحدة من الإفراط والتفريط ، ولكنه وسط عدل ؛ لأنه تارة يميل إلى الإفراط وتارة يميل إلى التفريط بحسب الظروف ووفقاً لأحكام العقل . ومن طبيعة القوى الحيوانية أن تميل إلى الإفراط إذا كان في ذلك لذة جسمية ، أو إلى التفريط إذا كان في ذلك محافظة على الدعة وجنوحاً إلى الكسل . وإذا تعود الإنسان أن يميل في تصرفاته وأفعاله إلى الإفراط أو التفريط حصلت عنده هيئة إذعانية ، فتذعن الإرادة لمطالب البدن ويسيطر الجسم على النفس وتنقاد النفس لمطالبه . أما إذا استطاع الإنسان أن يحكّم عقله ، وتوسط في أفعاله الخلقية ، وهذا التوسط لا يتم إلا بسيطرة العقل وتحكيمه ، فإن النفس حينئذ تحصل لها هيئة استعلائية ، أي حالة تكون النفس فيها مسيطرة على البدن ، ويكون للعقل والتفكير السليم الكلمة النهائية الفاصلة في التوجيه الخلقي للإنسان .

أما الملكة ، أي ملكة الفضيلة ، فهي قوة تكتسب بالمران ، فهي ليست طبيعية فينا ، وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات ، إذا مرّنا هذه القوى والاستعدادات على الفضائل تمكنت في النفس ملكة التوسط ، وأصبحت الأفعال الفاضلة تصدر عنا وكأنها طبيعية فينا . فإذا تمكنت في النفس ملكة التوسط ، وتنزهت النفس عن الانقياد إلى مطالب البدن والإذعان إلى اللذات الحيوانية ضمنت لنفسها السعادة . أما إذا تمكنت من النفس الهيئة الإذعانية فإن هذه النفس يُكتب لها الشقاوة في الحياة

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٩ ، النجاة ص ٢٩٦ .

الأخرى ؛ لأن آلتها وهي البدن قـد فُقدت ، وتُخلُق التعلق بالبدن قد بقي[1] .

هذه السعادة التي يصفها ابن سينا سعادة عقليـة ، وتحصل للنفس في الآخرة بطريقة عقلية ، ولا يمكن تحصيلها بأية وسيلة من وسائل الجسم ، فهل يمكن أن تعطي هذه السعادة للصالحين من الناس الذين زكوا أنفسهم بممارسة العبادات واتباع الشرائع ، وتعودوا أن يتخيلوا السعادة لا تنفصل عن الجسم ، فحرموا أنفسهم لذات البدن في هذه الحياة لينالوها في الآخرة ؟ هذا الفريق من الناس يخصه ابن سينا ولا يحرمه من نوع من السعادة ، فيرى أن هؤلاء الناس يمنحون أجساماً علوية ليتيسر لهم تحقيق مـا تخيلوا من سعادة ؛ وذلـك لأن القوة الخيالية لا تستغني في فعلها وفي تخيلها عن التوسط بالآلات والأجسام . ولكن مثل هؤلاء الناس على كل حال في درجة من السعادة أقل من أولئك الذين تحكموا في الدنيا في إرادتهم وجعلوا عقلهم العملي هو الموجه لسلوكهم وأفعالهم[2] .

---

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٩ – ٤٣١ ، النجاة ص ٢٩٦ – ٢٩٧ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٣١ – ٤٣٢ ، النجاة ص ٢٩٧ – ٢٩٨ .

الفصل الثامن

القصيدة العينية في النفس

١ . نص القصيدة

٢ . الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا

٣ . تحليل القصيدة العينية

الفصل الثامن

القصيدة العينية في النفس

١ – نص القصيدة[1]

١ هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقـــاء ذات تعـــزز وتمنـــع

محجوبـــة عن كل مقلة عارف
وهي التي سفرت ولم تتبرقـــع

وصلت على كره إليـــك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنفت وما ألفت[2] فلما واصلت
أنست[3] مجاورة الخراب البلقـع

---

(١) نظم شوقي على منوال العينية قصيدته في النفس ومطلعها :

ضمي قناعك يا سعاد أو ارفعي هذي المحاسن ما خلقت لبرقع

كما نشر الأستاذ عادل الغضبان في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا قصيدته التي سمّاها بالعينية ومطلعها :

ورقاء يا صنو الملائـــك رجعي نغم الهوى وبحمد ربك فاسجعي

(٢) في كتاب الكشف والبيان في علم معرفـــة الإنسان ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و " سكنت " ، وكذلك في " النهج المستقيم " مخطوطة القاهرة رقم ٣٤٦٣ ج ، وكـذلك في مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب الإشارات والتنبيهات ص ١٤٧ ، وفي ديوان ابن سينا الذي نشره الدكتور حسين علي محفوظ بطهران عـام ١٩٥٧ " أنست " ، انظر الديوان ص ١٩ .

(٣) ديوان ابن سينا " ألفت " وأيضاً عند الدكتور سليمان دنيا ، وفي النهج المستقيم " كرهت ".

٥ وأظنها نسيت عهوداً بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تقنع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين المعالم والطلول الخضع

تبكي إذا ذكرت عهوداً[1] بالحمى
بمدامع تهمي ولم تتقطع

وتظل ساجعة[2] على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الأربع

١٠ إذ عاقها الشَرَك الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفسيح المَرْبَع

حتى إذا قرب المسير إلى[3] الحمى
ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

وغدت مفارقة[4] لكل مخلّف
عنها حليف الترب غير مُشَيَّع

هجعت[5] وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع[6]

---

(١) ديوان ابن سينا "جوارا".
(٢) ديوان ابن سينا، الكشف والبيان، النهج المستقيم "ساجمة" وسليمان دنيا "ساجحة".
(٣) ديوان ابن سينا، وسليمان دنيا "من".
(٤) سليمان دنيا "محالفة".
(٥) ديوان ابن سينا "سجعت" وكذلك مقدمة سليمان دنيا.
(٦) ديوان ابن سينا "سام إلى قعر الحضيض الأوضع".

١٥ (١)فلأي شيء أهبطت من شامخ(١)
عال إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها(٢) الإله لحكمة
طويت عن الفذ اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازب
لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل حقيقة(٣)
في العالمين فخرقها لم يرقع

وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير(٤) المطلع

٢٠ فكأنها برق تألق بالحمى
ثم انطوى فكأنه لم يلمع

* * *

٢ – الشك في صحة نسبة القصيدة العينية إلى ابن سينا

لا يشك أحد من المؤرخين في أن ابن سينا نظم الشعر(٥)، وأن له ديواناً نشره الدكتور حسين محفوظ بمناسبة انعقاد مؤتمر المستشرقين الدولي الرابع والعشرين بمدينة ميونخ في ألمانيا في صيف عام ١٩٥٧(٦). ولكن الأستاذ أحمد أمين يشك في صحة نسبة القصيدة العينية لابن سينا، بل

(١) .... (١) غير موجود في ديوان ابن سينا.
(٢) الدكتور ألبير نادر، النفس البشرية ص ١١٤ "أهبطها".
(٣) راجع الدكتور حسين محفوظ في ديوان ابن سينا كلمة "خفية" وأثبت في الهامش كلمة "حقيقة".
(٤) ديوان ابن سينا "بعين".
(٥) انظر طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٤٦ – ٤٥٨، وفيات الأعيان لابن خلكان المجلد الثاني ص ١٦٠.
(٦) انظر "ديوان ابن سينا" حققه وأخرجه الدكتور حسين محفوظ، طهران ١٩٥٧.

ويقطع بأنها ليست من نظمه ؛ لأنها تفوق بقية أشعاره وأراجيزه ، ويحمل على لغة ابن سينا في الشعر والفلسفة فيقول : "اشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا ، والناقد الأدبي يقطع بأنها ليست له ؛ لأنه إذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز وتذوق هذه العينية يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا . فابن سينا غامض اللفظ في شعره وفلسفته ، سمج التعبير ، يعتمد في لغته على المعاجم ، وهي وإن دلت على المعنى الصحيح للكلمات فإن وراءها ذوقاً يميز بين جيدها ورديئها وما يحسن استعماله وما لا يحسن ، وابن سينا أبعد عن ذلك سواء في فلسفته أو شعره أو قصصه . فهذه القصيدة في نظرنا أشبه ما تكون بشعر ابن الشبل البغدادي صاحب قصيدة :

بربك أيها الفلك المـــدار أقصدٌ ذا المسير أم اضطرار

وهي إلى تعبيره أقرب ؛ ولذلك نسبها بعضهم إليه . وقد كان جميل الشعر حسن السبك للألفاظ دقيق الاختيار [1] .

ولكن هذا الحكم القاطع الذي ذهب إليه الأستاذ أحمد أمين لا يثبت للنقد ؛ لأن الناقد الأدبي إذا تذوق شعر ابن سينا وتذوق العينية ورأى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا فلِمَ "يقطع" بأن العينيـــة ليست لابن سينا ؟ ولِمَ لا ينظر إليها الناقد الأدبي على أنها يتيمــة العقد ودرة الديوان ؟ بل إن الناقد الأدبي كثيراً ما يجـد تفاوتاً بين أبيات القصيدة الواحدة ، ويقع على بيت واحد من القصيدة يعتبره قمة الابداع الفني التي وصل إليها الشاعر . ومن هنا جاءت عبارة "بيت القصيد" للدلالة على هذا الموقف النقدي ، وهي عبارة أصبحت من الأمثال المألوفة بيننا .

ثم إننا قد لاحظنا عند عرضنا لبراهين ابن سينا على وجود النفس أن لغة ابن سينا قـد بلغت حداً من الإعجاز لم يُعهد من قبل في الكتابات

---

(١) أحمد أمين ، عينية ابن سينا ، مجلة الثقافة ص ٢٧ ، العدد ٦٩١ ، مارس ١٩٥٢ ، السنة الرابعة عشر ، عدد خاص ، ابن سينا في عيده الألفي .

الفلسفية ، فآثرنا أن نعرض لهذه البراهين بنص عبارة ابن سينا لا لنُظهر للقارئ ما في براهين ابن سينا على وجود النفس من دقة وإحكام وأصالة فحسب بل ليتبين القارئ ما في لغة ابن سينا من رقة وجمال . فإن كانت لغة ابن سينا قد امتازت وهو يبرهن على وجود النفس، فليس من الغريب أن يمتاز شعره وهو ينظم عينيته في النفس . الواقع أن ابن سينا كلما يطرق موضوع النفس ترق عبارته ويسمو تعبيره وتمتاز لغته في النظم والنثر جميعاً . ولعل السبب في ذلك هو شعور ابن سينا العميق بأنه أمام موضوع من أرق موضوعات الفلسفة وأشرفها وأسماها وأقربها إلى نفسه .

إنه لمن الصعب علينا كفلاسفة أن نقبل وصف الأستاذ أحمد أمين لأسلوب ابن سينا بالسماجة ، ووصف الدكتور شوقي ضيف لأسلوب ابن سينا بالتحجر والجمود ، يقول الدكتور شوقي ضيف في وصف أسلوب ابن سينا : "فبدا أسلوبه متجمداً ، وبدا في كثير من جوانبه كأنه الصخر الصلد ، يمسكه منطق يشيع فيه الجفاف ، فلا نضرة ولا حياة ، وإنما القضايا المنطقية الصماء التي لا تعني إلا باللب ولب اللب " (١) ، ويقول الدكتور شوقي ضيف أيضاً : "واقرأ في ابن سينا فستجد أسلوباً غير صاف ولا مروق ، وستجد المنطق يحول العبارة إلى ما يشبه الحجارة ، وستجدك في كثير من الأحيان لا تستطيع أن تسير معه إلا مع جمع شديد للذهن ، وتنبه يقظ واع للعقل ، ومع عفو كثير عن طريقة نحت العبارات ، وما ينتخب لها من ألفاظ " (٢) .

ولقد كفانا الدكتور شوقي ضيف مؤونة الرد على تحامله وتحامل الاستاذ أحمد أمين على اسلوب ابن سينا ، لأن عباراته تحمل في طياتها الإجابة على هذا التحامل . فأسلوب ابن سينا كما يقول الدكتور شوقي

(١) الدكتور شوقي ضيف ، لغة ابن سينا ، مجلة الثقافة ص ٣٠-٣٣ ، عدد خاص رقم ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .
(٢) المرجع السابق .

ضيف ينفذ إلى اللب ولب اللب ، كما أنه يستلزم تيقظاً واعياً للذهن . وربما كان هذا النفاذ إلى اللب والتنبه اليقظ الواعي للعقل هما الدعامتان الأساسيتان المميزتان للأسلوب الفلسفي . إن الفلسفة ليست بحاجة إلى رشاقة في اللفظ ولا إلى أسلوب صاف مروق ، ولكنها بحاجة إلى الدقة ، ودقة أسلوب ابن سينا لم تغب حتى عن عين ناقد أدبي كالدكتور شوقي ضيف .

أما الفلاسفة فقد شهدوا بدقة أسلوب ابن سينا وجمـاله أيضاً ، وهم أقدر على تلك الشهادة من نقاد الأدب من غير شك . ويكفينا في هذا المقام شهادة من لا تُرَدّ لهم شهادة ، فقد شهد له الدكتور مدكور بوضوح أسلوبه وسموه وامتيازه وجماله فقال : "وإذا كان الغزالي يُعد من أوضح كبار مفكري الإسلام أسلوباً ، فإنه لا يمتاز في هـــذا على ابن سينا كثيراً" [١] ، ويقول الدكتور مدكور أيضاً "وقد يروّي فيلسوفنا (يقصد ابن سينا) أحياناً فيما يكتب ، ويحفل بما ينشئ . فينتهي إلى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمـــال . وخير شاهد على ذلك "كتاب الإشارات والتنبيهات" ، وخاصة الأنماط الثلاثة الأخيرة منه ، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرء لذة في أن يقرأها غير مرة . وقد يتأنى فيسجع ويعنى نوعاً بالصناعة اللفظية ، على نحو مـا يلحظ في "رسالة الطير" و "رسالة القدر" [٢] . ويذكر الدكتور مدكور أن أسلوب "كتاب الشفاء" "يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من العربية وقدرته على أن يؤدي بها أدق الأفكار وأعقدها" [٣] .

أما نسبة العينية لابن الشبل البغدادي [٤] فخطأ وقع فيه الاستاذ أحمد

---

(١) الدكتور مدكور في مقدمته لكتاب الشفاء ص ١٣ ، المنطق ، المدخل ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣١-١٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٤ .

(٤) هو محمد بن الحسين بن عبدالله بن أحمد بن يوسف بن الشبل البغدادي أبو علي ، شاعر مشهور من أهل بغداد ، امتاز بالحكمة والفلسفة والعلم بصناعة الطب ، اتهم لبعض شعره في عقيدته ، مات ببغداد عام ٤٧٣ هـ ، انظر خريدة القصر وجريدة العصر ص ٢٤٧ القسم العراقي ، =

أمين ، وقلب للحقيقة ؛ لأن المؤرخين لا ينسبون العينية إلى ابن الشبل ولكنهم – على عكس ما يقول الأستاذ أحمد أمين – ينسبون قصيدة ابن الشبل المشهورة إلى ابن سينا . فابن أبي أصيبعة يذكر أن ابن الشبل البغدادي كان " حكيماً فيلسوفاً ، ومتكلماً فاضلاً ، وأديباً بارعاً ، وشاعراً مجيداً ... وهذه القصيدة من جيد شعره ، وهي تدل على قوة اطلاع في العلوم الحكمية والأسرار الإلهية . وبعض الناس ينسبها إلى ابن سينا ، وليست له وهي هذه :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار[1]

ثم يمضي ابن أبي أُصيبعة في ذكر بقية القصيدة ، كما يذكر له قصائد أُخرى من أهمها وأشهرها أيضاً القصيدة التي يرثي فيها ابن الشبل أخاه أحمد ومطلعها :

غاية الحزن والسرور انقضاء ما لحي من بعد ميت بقاء[2]

وقد نسب المؤرخون أيضاً هذه القصيدة إلى أبي العلاء المعري ، يقول الصفدي : " كثير من الناس ينسب هذه القصيدة لأبن العلاء المعري ، وهو معذور لأنها من نفسه ، وإنما هذه لابن الشبل يرثي بها أخاه أحمد "[3].

فأشهر قصائد ابن الشبل قد نسبت إلى غيره ، نسبت واحدة الى أبي العلاء ونسبت الأخرى إلى ابن سينا . وهذه النسبة في حد ذاتها – بصرف النظر عن الخطأ الذي وقع فيه المؤرخون – تبين لنا مكانة ابن سينا ومنزلته في الشعر عند المؤرخين والنقاد ، وهي منزلة لا يشك أحد معها في صدور العينية عن ابن سينا .

= الجزء الثاني ، تحقيق محمد بهجة الأثري ، المجمع العلمي العراقي ١٩٦٤ م ، ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٣٣٣ – ٣٤٠ ، والصفدي ، كتاب الوافي بالوفيات ج ٣ ص ١٣ ، ابن شاكر ، فوات الوفيات ، ج ٢ ص ٣٩٣ ، السمعاني ، كتاب الأنساب ص ٣٣٩ .

(١) طبقات الأطباء ص ٣٣٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٥ .

(٣) الوافي بالوفيات ج ٣ ص ١٣ .

رأينا أن النقد الأدبي لعينية ابن سينا هو السبب الذي دعا الأستاذ أحمد أمين إلى الشك في صحة نسبة القصيدة لابن سينا ، وهو سبب غير كاف في نظرنا لأنه لا يستند على أساس سليم كما قدمنا . أما الدكتور أحمد فؤاد الأهواني فيذهب إلى أن التحليل الفلسفي للقصيدة يدعونا إلى الشك في صحة نسبتها إلى ابن سينا ؛ لأن الأفكار الفلسفية التي تضمنتها القصيدة لا تتفق ومذهب ابن سينا العام في النفس . وأهم هذه الأفكار الفلسفية هي فكرة حدوث النفس التي يقررها ابن سينا بوضوح تام في معظم مؤلفاته ، ويذهب إلى أن النفس حادثة بحدوث الجسم ولا توجد إلا بوجوده ، بينما يستهل ابن سينا العينية بقوله :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهو مطلع يوحي بأن للنفس حياة سابقة ووجود سابق على وجود الجسم ، وأنها كانت تعيش في العالم العلوي وتحيا حياة كلها بهجة وسعادة ثم هبطت إلى الجسم وتلبست بالجسد ، كارهة لمفارقة العالم العلوي والهبوط إلى العالم السفلي . يتساءل الدكتور الأهواني "هل النفس موجودة قبل البدن ، ثم تهبط إليه ، كما قال [ابن سينا] في العينية ؟" ويجيب الدكتور الأهواني على هذا التساؤل فيقول : "الحق أن مطلع قصيدة النفس، الذي يقول فيه [ابن سينا] "هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء..." إما أن يكون على سبيل الرمز ، فتفسر الورقاء تفسيراً غير مادي ، وإما أن تكون القصيدة كلها لغير ابن سينا كما شك أحمد أمين بك في نسبتها إليه ، لعلو نظمها بالقياس إلى قصائده الأخرى . وإذا نحن شككنا في أمر القصيدة العينية ، فإنما يقوم شكنا على أساس آخر ، وهو مخالفة ما جاء فيها من آراء أساسية مع ما نجده في هذه الرسالة وفي غيرها . فالنفس ، في هذا الكتاب ، حادثة مع حدوث البدن ، ولم تكن موجودة وجوداً سابقاً ثم هبطت إلى البدن وألفت جواره"(١).

(١) انظر مقدمة الدكتور الأهواني لكتاب "أحوال النفس : رسالة في النفس وبقائها ومعادها للشيخ الرئيس ابن سينا" ص ٣٤ .

ولكن هذا الشك لا مبرر له في الحقيقة لأن ابن سينا — كما بينا من قبل — متردد في مسألة قـدم النفس وحدوثها بين أفلاطون وأرسطو . فأحياناً يأخذ برأي أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، وأحياناً أخرى يأخذ برأي أفلاطون ويرى أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته مستغن عن الجسم ، وهذا الرأي نجده كما قلنا في "كتاب الإشارات والتنبيهات" [(١)] ، وهو من الكتب التي تعبر عن رأيه الخاص ويظهر فيها استقلال شخصيته ، كما أن كتاب الإشارات هو آخر مؤلفات ابن سينا في الفلسفة [(٢)] . فكأن ابن سينا عاد في آخر حياته إلى مذهب أفلاطون في النفس وآمن به في قرارة نفسه . ونحن نعلم أن أفلاطون كان يؤمن بأن للنفس حياة سابقة على هذه الحياة ، وأن النفس قبل اتصالها بالجسم كانت تعيش في "عالم المثل" أو "المحل الأرفع" كما يقول ابن سينا ، أي "العرش" بالمعنى الديني [(٣)] ، ثم ارتكبت النفس إثماً فهبطت إلى الجسم .

فالقصيدة العينية تعبر عن اتجاه أفلاطوني عند ابن سينا ، وهو اتجاه يبدو بوضوح أيضاً في مؤلفات ابن سينا التي تعبر عن مذهبه الخاص ورأيه الأخير في الفلسفة . وهذا الاتجاه الأفلاطوني عند ابن سينا سيظهر بوضوح من تحليل القصيدة العينية .

٣ — تحليل القصيدة العينية

يستهل ابن سينا عينيته قائلاً :

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقـاء ذات تعزز وتمنـع

---

(١) انظر كتاب الإشارات ، القسم الثاني ص ٣١٩ — ٣٤٠ .

(٢) انظر ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطبـاء ص ٤٥٧ حيث يذكر أن كتاب الإشارات والتنبيهات هو آخر مـا صنف ابن سينا في الحكـمة وأجوده ، وانظر أيضاً الأب قنواتي ، مؤلفات ابن سينا ص ٤ .

(٣) داود الأنطاكي ، "الكحل النفيس لجلاء أعين الرئيس" وهو شرح مخطوط لعينية ابن سينا ، رقم ٣١١٩ و بدار الكتب المصرية ، ورقة رقم ٨ .

ومطلع القصيدة كما نرى يوحي بأن النفس كانت تحيا في العالم العلوي ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بالمحل الأرفع ، وهو في الاصطلاح الديني بمعنى العرش [١] ، أو هو مـا يسميه أفلاطون بعالم المُثُل . ثم هبطت النفس إلينا من هـذا العالم القدسي لتحبس في هذا القفص المظلم الكثيف المباين لطبعها وهو الجسم الذي أعـده الله لها حيث يقول في كتابه الكريم "فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" [٢] . وكما جاء في الحديث الشريف "خلق الله جسد آدم من أديم الأرض ، ثم جعله ملقى على باب الجنة أربعين سنة ، وهو الحين الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال : "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً" [٣] ، فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر في شيء منه إلا صار لحماً ودماً ، فلما بلغت أنفه عطس ، فألهمه الله تعالى أن قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى : يرحمك ربك يا آدم ، فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة من الله تعالى [٤] .

فالله سبحانه وتعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كما استخلفه على الأرض [٥] ، وفضله على كثير من مخلوقاته [٦] لأنـه نفخ فيه من روحه وأودعه تلك اللطيفة الربانية .

وما على الإنسان إلا أن يمعن النظر في وجوده ليشاهده في نفسه هذا السر الإلهي الذي خصه الله بـه . ولذلك قيل : من عرف نفسه عرف ربه [٧] ، كما أن الله سبحانه وتعالى قد علق نسيان النفس بنسيانه حيث

(١) دواد الأنطاكي ، الكحل النفيس ، ورقة ٨ ، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ و .

(٢) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ . (٣) آية ١ سورة الإنسان ٧٦ .

(٤) الشاه رودي ، الكشف والبيان ، ورقة ٦ ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و .

(٥) يقول تعالى "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" آية ٣٠ سورة البقرة ٢ .

(٦) يقول تعالى "ولقـد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" آية ٧٠ سورة الإسراء ١٧ .

(٧) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ .

يقول في كتابه الكريم "نسوا الله فأنساهم أنفسهم"[1] ، وهـذه قرينة على أن تذكره بتذكرها ؛ ومعرفته بمعرفتها .

فالنفس إذن عنـد ابن سينا مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادي الذي تحل فيه . فهي لا تنتمي إلى هذا العالم المادي ، وإنما هبطت إلى هذا العالم المادي من عالم الروح عندما تهيأ لها البدن الذي تحل فيه ، وذلك معنى التسوية في الآية الكريمة . فابن سينا يضع النفس بإزاء الجسم ويعتبرها جوهراً روحياً قائماً بذاته غنياً عن هـذا الجسم المادي الذي حلت فيه بالنفخ . فليست النفس والجسم وجهين لشيء واحد ، ومتحدين اتحاداً جوهرياً كما هو الحال عند أرسطو ، ولكنهما جوهران متباينان مستقلان كما هو مذهب أفلاطون .

وإذا كانت النفس مباينة بطبيعتها الروحية لهذا الجسم المادي ، وكان وصولها إلى هذا القالب البدني من المحل الأرفع حق لها أن تتعزز وأن تتمنع عن ملامسته وملابسته وممازجته ؛ لأن من كان عزيزاً في نفسه شريفاً في عالمه فجدير بـه أن يتعزز وأن يتمنع عن ملابسة الأضداد وملازمة عالم الكون والفساد وما فيه من أخلاط جسمانية متباينة متعارضة ومتحللة فانية .

ويشبه ابن سينا النفس بالورقاء ، والورقاء هي الحمامة الرمادية اللون . وقد اختلف شراح العينية حول هذا التشبيه ، فيذكر داود الأنطاكي أن ابن سينا "اختار الحمامة لوصف النفس البشرية دون غيرها ، وما في الغير من الأشرفية كالباشق والغزوق والبازي ، إما لكونه عليه السلام أكثر من وصف الحمام باللطايف المطلوبة في النفس ، كوصفهن بالأوانس ، وأن الهوى إذا خفقه الجناح رق وصفا ، والحمام دون غيره يمنع الوباء والطاعون والخدر والفالج ويطيبن رائحة الهوى فتقصده الملائكة كما هو شأن المجردات ، أو بقوله بأن أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر فيسرحن بهن حسب

(١) آية ١٩ سورة الحشر ٥٩ .

مرادهن ، ثم يأوين إلى ظل العرش في قناديل من الذهب ، وأن النفوس لتجردها تحب ذكاء الرائحة ، ولا أذكى من رائحة الحمام ... "[١] . أما الشاه رودي فيذكر أن ابن سينا "شبهها بالورقاء ، وهي الحمامة ، لهدوئها واستئناسها بالبشر ولمحافظة الود أيضاً دون سائر أجناس الطير ، حتى أن الواحد من هـذا النوع يغيب عن وطنه أياماً بل شهوراً وأعواماً فإذا خُلّي عنه عـاد إلى وطنه في أسرع من رد الطرف ، فكذلك هذه اللطيفة الروحانية ؛ لأنهـا حمامة الدوح المقدسة التي اقتنصت من ذرى شجرة الوحدانية ..."[٢]. وإلى هـذا المعنى أيضاً يذهب ابن عربي في الشرح المنسوب إليه المسمى بالنهج المستقيم ، كما يذكر أن العرب قد أكثرت من ذكر الحمام في أشعارها ولذلك خصها ابن سينا دون سائر الطير[٣].

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب التي ذكرها الشراح فإنهم لم يلتفتوا إلى أن أفلاطون نفسه كان قد شبه النفس بطائر محبوس في قفص يتوق إلى الخلاص من هذا الحبس[٤]. فتشبيه ابن سينا للنفس بالورقاء لا يختلف كثيراً عن تشبيه أفلاطون ؛ لأن الحمامة نوع من أنواع الطير .

***

محجوبة عن كل مقلة عارف　　　وهي التي سفرت ولم تتبرقع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين احتجاب النفس وسفورها ، فهي من حيث حقيقتها وماهيتها في ذاتها محجوبة عنـا ، ولكنها سافرة وظاهرة لنا بصفاتها وأفعالها ووظائفها . فالنفس واضحة لمن يريد معرفتها بطريق البرهان ، ظاهرة من حيث أنها تلتذ وتتألم وتفرح وتحزن وتحب وتكره

---

(١) الكحل النفيس ، ورقة ٩ ، ١٠ .
(٢) الكشف والبيان ، ورقة ٧ .
(٣) النهج المستقيم ، ورقة ٢١ .
(٤) Plato, *Phaedrus*, 250.

وتحس وتعقل ، ولكنها في ذاتها محجوبة عنا ، لأنها السر الإلهي الذي أودعه الله فينا . فالنفس كما يقول الشاه رودي "تجلت بالصفة واحتجبت بالذات"[١]. وعلى ذلك فليست النفس في ذاتها معلومة لنا علماً مباشراً ولكننا نستدل عليها بصفاتها وأفعالها ، مثلها في ذلك مثل الذات الإلهية المعلومة لنا بصفاتها وأفعالها وإن كانت في نفسها خافية علينا . ويبين لنا الرازي سبب هذا الخفاء وامتناع علمنا بالله علماً مباشراً فيقول "اعلم أنا إذا رأينا الاحتراق حاصلاً في الجسم علمنا أنه لا بد لذلك الاحتراق من محرق ، فذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا بالتبع والعرض ؛ فإنا لا نعلم في هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو ، بل نعلم أنه شيء ما في نفسه مجهول التعين عند العقل ، ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق . وأيضاً إذا وجدنا في أنفسنا ألماً ولذة وغماً وفرحاً ، فهذه الماهيات معلومة علماً لا بالتبع والعرض ، بل بالذات والحقيقة . فهذه المرتبة أقوى وأجل من المرتبة الأولى . وأيضاً إذا أدركنا بالعين لوناً وضوءاً ، ثم غمضنا العين ، فإنا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين ، فتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية . إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة ، أما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن ، لأنه [أي الله سبحانه وتعالى] غير متناه ، والعقل متناه ، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال"[٢].

فإذا كان العقل عاجزاً عن إدراك كنه الذات الإلهية ، فمن الأولى أن يعجز الحس – الذي يقف عند الظاهر ولا يتخطى إلى الكنه – عن مثل هذا الإدراك . وكما امتنعت الذات الإلهية عن أن يدرك كنهها عقل أو حس فقد امتنعت النفس الإنسانية في ذاتها عن الإدراك العقلي والحسي

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٨ .
(٢) الرازي ، فخر الدين ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، ص ٢٢٠–٢٢١ .

جميعاً ؛ لأنها جوهر روحي بريء عن المادة ، وقبس إلهي فاض علينا من الجناب الأزلي القدسي ، فلا يقوى على إدراك كنهها عقل ولا حس ، ولا يلحظها بصر ، ولا تنطبع في مقلة عين ، لأنها مجردة تجرد الذات الإلهية التي هي مصدرها ومنبعها .

***

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما ألفت فلما واصلت أنست مجاورة الخراب البلقع

والمعنى في البيتين واحد ، فقد وصلت النفس إلى الجسم كارهة لوصاله نافرة من مجاورته ، لكنها بعد أن أنست إليه كرهت فراقه وتألمت وتفجعت على هذا الفراق .

وفي هذا المعنى يقول عليه السلام "لما أراد الله عز وجل خلق آدم عليه السلام بعث ملكاً إلى الأرض ، ثم أمره أن يقبض قبضة منها ويرفعها إليه ، فخلق منها جسد آدم ، فلما كمل خلقه ، أمر الله تعالى النفس ، وهي الروح ، أن تدخل فيه ، فنفرت وقالت : إلهي ، هو موضع ضيق حرج ، فقال : أدخلي كرهاً وأخرجي كرهاً"[1]. وقال عليه السلام : "قال الله تعالى ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءاته ، ولا بد له منه"[2].

قُضي على النفس إذن بالتسليم والانقياد للقضاء الإلهي الذي ألزمها دخول البدن كارهة والخروج منه كارهة . دخلته كارهة لأنها كرهت مفارقة عالمها العلوي الفسيح المتلألئ بالأنوار القدسية إلى عالم الظلمات الكثيف . كرهت هذا الاتصال الذي أجبرت عليه ؛ لأن اتصالها بالجسم المنافر لطبعها

---

(١) الكشف والبيان ورقة ٩ . (٢) المرجع السابق ورقة ١٠

يورثها خسة المقام ويحوجها إلى مجاورة البدن المتحلل الفاني الذي عبر عنه ابن سينا بالخراب البلقع .

لكن النفس بعد هذا الاتصال الذي كرهته أول الأمر وتعاظمت عليه وأنفت منه ألفت قربها من الجسم وأنست بـه عندما مارست من خلاله اللذات والشهوات . فاشتدت العلاقة بينهما ، وطاب مقامها فيه ، وإقامتها معه ، ومجاورتها له . بـل إنها شغفت بمجاورته والإقامة فيه ، وتعلقت بتدبيره لتبلغ به أقصى مآربها من الظفر باللذات التي لا سبيل إلى نيلها بدونه . ولذلك كرهت فراقه بعد أن كانت تكره وصاله .

وهذا المعنى هو ما ترمز إليه قصة سلامان وأبسال (١) . وأصل هذه القصة أنه كان في الزمن القديم ملك اسمه هرمانوس بن هرقل السوفسطيقي ، تمتد مملكته من بلاد الروم إلى ساحل البحر وتضم بلاد اليونان وأرض مصر . وقد رغب هذا الملك أن يكون له ولد من صلبه من غير أن يلامس النساء . فكان له ما أراد بفضل تدبير أحكم حكماء مملكته الذي كافأه الملك على حسن تدبيره بأن أمر ببناء هرمين أحدهما يكون حصناً لبقاء النفس كرغبة الحكيم . والآخر حصناً لحفظ الجسد وخزائن الملك كرغبة الملك . وسمي هذا الولد سلامان ، وجيء له بامرأة جميلة لترضعه وتقوم على تربيته اسمها أبسال . فلما انتهت مدة الرضاعة أراد الملك أن يفرّق بين سلامان وأبسال فجزع سلامان لشدة شغفه وتعلقـه بأبسال ،

(١) يقول ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص ٧٨٩ – ٧٩٣ : "إن للعارفين مقامات ودرجات يُختَصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلاليب من أبدانهم قـد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك : وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مَثَل ضُرِب لك ، وأن أبسالاً مثلاً ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله . ثم حل الرمز إن أطقت" . ويذكر نصيرالدين الطوسي أن أبا عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا وتابعه أورد في فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وأبسال ، انظر تسع رسائل ، ص ١٧٤

فلما رأى الملك شغف ابنه وحبه لأبسال تركها معه إلى سن البلوغ . فلما بلغ سلامان اشتد تعلقه بأبسال وشغفه بها ووقع في حبها وعشقها ، فانصرف عن خدمة أبيه ومعاونته في شؤون مملكته إلى العناية بأبسال . ونصح الملك ابنه وحذره من النساء قائلاً : "إعلم يا بني إن النسوان هن مكايد الشر ومصايده ، وما أفلح من خالطهن إلا لاعتبار بهن ، أو ليحصل لنفسه خيرا منهن ، ولا خير فيهن ، فلا تجعل لامرأة في قلبك مقاماً ، حتى يصير سلطان عقلك مقهوراً ، ونور بصرك وحياتك مغموراً . فلا أحسب هذا إلا من شأن البله المغفلين . واعلم يا بني أن الطريق طريقان : طريق هو العروج من الأسفل إلى الأعلى ، والثاني الانحدار من الأعلى إلى الأسفل . ولنمثل لك ذلك في عالم الحس حتى يتبين لك الصواب : اعلم أن كل أحد من جملة من هو على بابنا إذا لم يأخذ بطريق العدل والعقل هل يصير قريب المنزلة منا ؟ كلا ، بل إذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم قريب المنزلة منا . فكذا الإنسان إذا سلك طريق العقل وتصرف في قواه البدنية التي هي أعوانه على أن يقرب من عالم النور العالي الذي يبهر كل نور، فبعد مدة يصير قريباً منه منزلة . ومن علامة ذلك أن يصير نافذ الأمر في السفليات ، وهذه أخس هذه المنازل ، بل الوسطي منها هو أن يصير مشاهداً للأنوار القاهرة التي تتصل على سبيل الدوام بالعالم السفلي ، والعليا منها أن يصير عالماً بحقائق الموجودات متصرفاً فيها على وفق العدل . والحق أقول لك إنك إن أردت أن تكون لك امرأة تقبل منك ما تريد ، وتفعل لك ما تشتهيه ، فهلم سعياً ، فقد نفد الزاد ، وبَعُـد المزار . وإن كنت مالكاً سبيل الإيمان ، طارقاً طريقة الإنسان فخذ نفسك عن هـذه الفاجرة أبسال ؛ إذ لا حاجة لك فيها ، ولا مصلحة لك في مخالطتها ، فاجعل نفسك رجلاً متحلياً بحلية التجرد ، حتى أخطب لك جارية من العالم العلوي تزف إليك أبد الآبدين، ويرضى عنك رب العالمين"[1] .

---

(١) تسع رسائل ص ١٦١ – ١٦٢ .

ولكن سلامان لم يستمع إلى نصح أبيه من شدة تعلقه بأبسال وحبه لها . فلما رجع سلامان إليها وذكر لها مـا كان من نصح أبيه له ردت عليه قائلة : "لا يقر في سمعك قول الرجل ، فإنه يريد أن يفوت عليك اللذة بمواعيد أكثرها أباطيل ، وأجلها مخاييل ، والتقدم بالأمر عزمة . وإني امرأة مأمورة لك بكل ما تطيب به نفسك وتشتهي . فإن كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عـن سرّك بأنك لست تاركي ، ولست بتاركة لك" [1] .

فأذعن سلامان لمشورة أبسال . فلما بلغ الملك عزم ابنه على عـدم التخلي عن أبسال دعاه إليه وقال له : "فإن كان ولا بد فاجعل حظك قسمين : أحد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء ، والثاني تأخذ لنفسك منها مـا تظنه لذة" [2] . فقبل سلامان من والده ذلك ، فكان يشتغل بالعلم والحكمة ، فإذا جاء وقت الرفاهية واللعب هرع إلى أبسال .

لكن الملك لم يرض عن انصراف ابنه عن ملازمته ومعاونته في تدبير شؤون الملك ، ففكر في التخلص من أبسال . فلما عـلم سلامان وأبسال بالمكيدة التي يدبرها الملك هربا إلى وراء بحر المغرب . واستعان الملك بما يحفظه من تعاويذ لإبطال شهوة سلامان وشهوة أبسال ، فبقي كل واحد منهما في أشد ألم ونحس وعذاب من رؤية صاحبه وشدة الشوق إليه مع عدم القدرة على الوصول إليه . وأدرك سلامان أن هذه اللعنة قد ألمت به في غربته من غضب والده عليه ، فرجع إلى باب الملك معتذراً مستغفراً ، فقال له الملك "اعلم أيها الصبي إني وإن كنت أقبل عذرك لفرط شغفي بك لكني ما أحب أبسال الفاجرة ؛ لأنك لا يمكنك أن تجلس على سرير المُـلْك وأنت مصاحبها ؛ لأن سرير المُـلْك يريد التوجه التام والفراغ له ، وأبسال أيضاً تريد كذلك ، وكلاهما لا يجتمعان . وطريق مثالها أن تعلق يدك من السرير ، وتعلق إبسال برجلك ، فهناك تعلم أنه لا يمكنك أن

---

(١) تسع رسائل ص ١٦٢ .　　(٢) المرجع السابق ص ١٦٣ .

تصعد السرير وأبسال معلقة برجلك . وكذلك أيضاً لا يمكنك أن تصعد سرير الأفلاك بمراقاة القلب وحب أبسال معلق برجلي فكرك"[1]. ثم أمر الملك أن تتعلق أبسال برجل سلامان يوماً كاملاً ، فلما كان الليل قذفا بأنفسهما في البحر ، فغرقت أبسال ونجا سلامان من الغرق . فحزن سلامان على غرق أبسال ، لكنه شغف بحب زهرة جميلة شغلته عن حب أبسال . فلما شفي سلامان من حب أبسال جلس على سرير المُلْك ، ونظر في الحكمة فانكشفت له أسرارها[2].

هذه هي قصة سلامان وأبسال . وتأويلها أن سلامان هو النفس الإنسانية التي فاضت من غير تعلق بالجسمانيات ، وأبسال هي القوة البدنية الحيوانية ، التي بها تستكمل النفس ، وعشق سلامان لأبسال يرمز إلى ميل النفس إلى اللذات البدنية وحبها لهذه اللذات وشغفها بها ، وهربها إلى ما وراء بحر المغرب رمز لانغماسها في الأمور الفانية البعيدة عن الحق . أما تعذيبها بالشوق مع الحرمان من الوصال وهما متلاقيان فيعبر عن بقاء ميل النفس مع فتور القوى البدنية عن أفعالها في سن الشيخوخة والانحطاط . ورجوع سلامان إلى أبيه يرمز إلى التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل . وإلقاء نفسيهما في البحر يدل على تورطهما في الهلاك . كما يرمز خلاص سلامان ونجاته من الغرق إلى بقاء النفس بعد موت البدن وهو غرق أبسال . وشغف سلامان بالزهرة وصورتها يدل على لذته وابتهاجه بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير المُلْك يدل على وصول النفس إلى كمالها الحقيقي . أما الهرمان الباقيان فيرمزان إلى الصورة والمادة الجسمانيتان[3].

فقصة سلامان وأبسال تعبر — كما تعبر القصيدة العينية — عن رحلة النفس الإنسانية من عالمها العلوي إلى هذا العالم وتعلقها بالبدن وحبها للذات ثم عودتها إلى موطنها الأصلي بعد أن تخلصت من الجسم وغوائله .

---

(١) تسع رسائل ، ص ١٦٣ .

(٢) تسع رسائل ، ص ١٥٨ - ١٦٨ .

(٣) المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٣ .

***

وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع

رأينا أن النفس تكره فراق الجسم وتتفجع عليه وتتألم منه وتقلق عليه لحرمانها من اللذات التي ألفتها بمجاورته ، وذلك رغم ما في هذا الفراق من خلاصها من سجنها ، وخروجها من الظلمات إلى النور ، وعودتها إلى عالمها الأصلي الفسيح السرمدي حيث اللذة أتم وأشرف وأحصل لها وأدوم وأكمل . ولكن يبدو أن استيلاء العشق عليها وميلها للهوى وحبها للشهوات ومتاع الدنيا " من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث " (١) ، أنساها موطنها الأصلي ، والمنزلة الرفيعة التي كانت فيها ، وما أخذه الله عليها من عهود ومواثيق . أما المواثيق ففي قوله تعالى " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين " (٢) . وهذه الآية تعرف باسم آية الميثاق التي يفسرها أبو القاسم الجنيد تفسيراً يكشف لنا عن حقيقة النفس الإنسانية ومعنى قدمها وحدوثها ، ذلك المعنى الذي تردد فيه ابن سينا كثيراً في فلسفته . يقول الدكتور أبو العلا عفيفي وهو يعرض لنظرية الجنيد في المحبة الإلهية والتي ترتبط بنظرياته في التوحيد والفناء وحقيقة الروح الإنسانية : " يرى الجنيد أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله وأقرت بتوحيده ، وهي لم تزل بعد في عالم الذر ، وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التي هبطت تلك الأرواح إليها ، وأن هذا هو "التوحيد" الكامل الخالص ؛ لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته ، موجودة لا بوجودها المتعين الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وفي ذلك يقول : "فقد أخبرك عز وجل (أي في آية الميثاق وهي "وإذ أخذ ربك من بني آدم الخ") أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم ؛ إذ كان

---

(١) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ . (٢) آية ١٧٢ سورة الأعراف ٧ .

واجداً للخليقة بغير معنى وجوده لأنفسها ، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه . فقد كان واحداً محيطاً شاهداً عليهم ، بديا في حال فنائهم .

وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائها إلى عالمنا هذا وألبسها أبدانها قصداً للبلاء والاختبار ، فشغل بعضها بأعراض الدنيا ونسي أصله وموطنه ، وحن بعضها إلى العودة إلى ذلك الأصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذي أخذه الله عليه ، والرجوع إلى تلك الحال التي كان عليها قبل أن يوجد في هذا العالم . فإذا تم لهذه الأرواح ما أرادت ، وحدت الله التوحيد الكامل الخالص — أو ما يقاربه — وفنيت عن وجودها الزمني وبقيت بالله وحده . وفي هذا الفناء في الحق يتحقق معنى الحب له ؛ إذ الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا تشهد سواه . فالفناء في الحق قد تحقق أزلاً — في نظر الجنيد — إذ لم يكن في الأزل سوى الله ، والفناء هو مطلوب الصوفية الآن .

وعبارة الجنيد صريحة في أن أرواح البشر قديمة أزلية قبل هبوطها إلى عالم الأجساد ، حادثة زمنية بعد هبوطها ، وأن وجودها الأزلي كان بوجود الله ، وأن فناءها الأزلي معناه انعدام تعينها وتشخصها . أما وجودها الزمني فبإيجاد الله إياها على نحو آخر"[1].

في ضوء هذا التفسير نفهم قول ابن سينا أن النفس جوهر وصورة في آن واحد ، ومحاولته التوفيق بين رأى أفلاطون في قدم النفس ورأى أرسطو في حدوثها . فهي جوهر قديم قائم بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها في عالم الذر قبل هبوطها إلى هذا العالم ، وهي صورة حادثة من حيث تعلقها بالجسم . فحدوث النفس عند ابن سينا هو مجرد تعلقها بالبدن وهبوطها إليه . وهي في هذا العالم لا وجود لها إلا

(١) أبو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ص ٢١٧-٢١٨ ، القاهرة ، طبعة أولى ١٩٦٣ .

بوجود الجسم الذي هيأه الله لقبولها وأعده لها[1]. فسكنت إليه وألفته وطاب مقامها فيه، وبلغت به أقصى مآربها من اللذات، فنسيت عالمها الأصلي ومواثيقها وعهودها الأولى "ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان"[2]. لكن الهوى كما يقول ابن عباس إله معبود[3].

***

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها   في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت   بين المعالم والطلول الخضع

يرمز ابن سينا للكلمة بحرف من حروفها، فالهاء رمز للهبوط من الأعلى إلى الأدنى، والميم رمز للمركز أو المبدأ أو الموطن الأول الذي انفصلت منه، والثاء رمز للثقيل، وهو الجسم أو المركز الأخس الذي أصبحت النفس فيه بعد هبوطها ومفارقتها المركز الأعلى، والجسم ثقيل لأنه من الطين والتراب.

والكناية عن الكلمة بجزء منها أو بحرف من حروفها نجدها في القرآن الكريم في قوله تعالى "حم" كناية عن "الرحمن"، وفي قوله تعالى "كهيعص" حيث الكاف كناية عن "الكافي" والهاء كناية عن "الهادي" والعين كناية عن "العالم" أو "العظيم" والصاد كناية عن "الصادق" إلى غير ذلك مما يذكره ابن عباس من دلالات هذه الحروف[4]. كذلك كانت العرب تحذف بعض حروف الكلمة فيقولون في جابر يا جاب، وفي حارث يا حار[5]. وهو ما يعرف عند النحاة بالترخيم.

---

(1) وانظر أيضاً "الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا" للدكتور أبو العلا عفيفي، الكتاب الذهبي ص ٣٩٩-٤٤٩.
(2) آية ٦٠ سورة ياسين ٣٦.
(3) الكحل النفيس، ورقة ١٩.
(4) النهج المستقيم، ورقة ٢٢، الكشف والبيان، ورقة ١٣.
(5) الكشف والبيان، ورقة ١٣.

ويذكر داود الأنطاكي أن ابن سينا قصد إلى هذا الرمز لسببين: الأول أن الرمز يستحث العقل على التفكير في أمر هذه المحنة التي لحقت بالنفس من هبوطها من الأعلى إلى الأدنى ومن الأشرف إلى الأخس، والثاني هو أن خطورة الحكمة تستلزم أن نتلقاها عن طريق الرمز[1].

ويبدو لنا أن السبب الثاني هو الأرجح لأن ابن سينا يذهب إلى أن الحكماء والأنبياء يجب أن يكون كلامهم رمزاً حتى لا يطلع على مقاصدهم إلا من نثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته. يقول ابن سينا: "المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماء، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي. وكذلك أجلة فلاسفة اليونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وأما أفلاطون فقد عذل أرسطوطاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم، حتى قال أرسطوطاليس: فإني وإن عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء والعقلاء. ومتى كان يمكن النبي محمداً ﷺ أن يوقف على العلم أعرابياً جافياً، ولا سيما البشر كلهم؛ إذ كان مبعوثاً إليهم كلهم" [2].

فلننظر في تأويل ابن سينا للرموز والأمثال التي يضربها الله للناس على لسان نبيه. يقول تعالى: "الله نور السماوات والأرض مَثلُ نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيءٍ عليم" [3].

---

(١) الكحل النفيس، ورقة ٢٢.

(٢) ابن سينا، تسع رسائل، الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ص ١٢٤ — ١٢٥.

(٣) آية ٣٥ سورة النور ٢٤.

يذهب ابن سينا في تأويل هـذه الآية مذهباً غريباً فيقول : "النور اسم مشترك لمعنيين : ذاتي ، ومستعار . والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطوطاليس . والمستعار على وجهين : إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير . والمعنى هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه ، أعني الله تعالى خيراً بذاته وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي . وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل . وقوله مشكاة فهو عبـــارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة التهيؤ للاستضاءة ؛ لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد ، والضوء أكثر . وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ، وأفضل الأهوية هي المشكاة . فالرمز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور . والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ؛ لأن النور كما هو كمال للمشف كما حـد به الفلاسفة ، مخرج له من القوة إلى الفعل . ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصبـــاح إلى المشكاة . وقوله في زجاجة لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر ، نسبة كنسبة الذي بين المشف والمصباح ، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا بتوسط وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة ؛ لأنها من المشفات القوابل للضوء . ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب دري ليجعلها الزجـاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف ، فليس شيء من المتلونات يستشف . توقد من شجرة مباركة زيتونة يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج . لا شرقية ولا غربية ، الشرق في اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث فيه يفقد النور . ويستعار الشرق من حيث يوجد فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها . فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية مـا أقول إن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق

فيها النور على الإطلاق ، فهذا معنى قوله لا شرقية ، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق ، وهذا معنى قوله ولا غربية . قوله : يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، مدح القوة الفكرية ، ثم قال : ولو مسها ، يعني بالمس الاتصال والإفاضة . وقوله : نار ، لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه بآلاته وتوابعه ، مثّل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار ، وإن لم تكن النار بـذي لون في الحقيقة ، فالعادة العامية أنها مضيئة . فانظر كيف راعى الشرائط"[1] .

هكذا يتعسف ابن سينا في تأويـــل الآية فيلبسها لباساً فلسفياً أرسطوطاليسياً محضاً ، فأصبحت الأمثال التي يضربها الله للناس رمزاً للفلسفة الأرسطية ودلالة عليها !! .

وإذا كان الأنبياء والحكماء يجب أن يكون كلامهم رمزاً حتى لا يطلع على مقاصدهم إلا أولي الألباب فقد ارتأى ابن سينا أن يحذو حذوهم ويمضي على منوالهم ، فخص النفس بالذات — وهي السر الرباني الذي أودعه الله فينا وأنزله من عالم الملكوت إلى عــالم الناسوت — بالقصص الرمزية مثلما بينا في قصة سلامــان وأبسال ، وقصة حي بن يقظان وقصة الطير ، كما خصها أيضاً بهذه القصيدة التي يجنح فيها أحياناً إلى الرمز .

فهذان البيتان يرمزان إلى المحنـــة الكبرى للنفس حيث ساقها القهر الإلهي من الأوج إلى الحضيض ، ومن عالم الغيب إلى عالم الشهادة ، ومن مفارقة الجميل المحبوب إلى ملازمة الثقيل المكروه .

ويعبر ابن سينا عن المبدأ الأول بالمركز ، وهو المكان الذي يقصد إلى الكون فيه بالذات . فمركز النفس ومكانها الذي تقصد إليه وتسكن فيه

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة في اثبات النبوات وتأويـــل رموزهم وأمثالهم ص ١٢٥ — ١٢٧ .

وتطمئن إليه إنما يكون "في مقعد صدق عند مليك مقتدر"[1]. كما أن الأصل في "ذات الأجرع" المكان الفسيح الجميل الملائم لاتصال الأحباب والائتناس بالأصحاب، وذلك من صفات المركز والمبدأ الأول حيث كانت النفس تنظر بعين الحق إلى مراتب الوجود، مستوفية في ذاتها معاني الوجود كله، فرحة بمقامها بين أبناء جنسها وخلانها من المجردات البريئة عن الكون والفساد[2]. وتلك هي السعادة القصوى.

والمراد بثاء الثقيل الجسم الحيواني الذي هو الهيكل الإنساني، وهو ثقيل لأنه قُدّ من التراب، وهو أثقل العناصر الاربعة الأولى التي تتكون منها الأجسام عند انبادوقليس. أما المعالم والطلول الخضع فهي مواضع الأحياء وآثارهم التي تمايلت حتى تساقط بعضها على بعض، ثم وهنت لبعد عهد أصحابها بها وعمارتهم لها[3].

فعلاقة ثاء الثقيل أو علاقة النفس بالبدن إشارة إلى عالم التكليف، والتكليف سر من أسرار الألوهية لإظهار عزة الربوبية وإثبات أدلة العبودية.

تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى	بمدامع تهمي ولم تتقطع
وتظل ساجعة على الدمن التي	درست بتكرار الرياح الأربع

قلنا إن الله تعالى قد أخذ العهود والمواثيق على النفس وهي بعد في عالم الذّر، موجودة بإيجاد الله لها، وقبل وجودها في هذا العالم وتعينها وتشخصها بتعلقها بالبدن، فآمنت به تعالى وأقرت بتوحيده. ولكن ما أن علقت بها ثاء الثقيل ووقعت في شَرَك الجسم ولذاته وشهواته حتى أصابها الانكسار والخضوع لهذه اللذات والشهوات البدنية، فشغلت النفس بلذات الجسم ومتاع الدنيا، فنسيت عهودها ومواثيقها التي أخذها الله

(١) آية ٥٥ سورة القمر ٥٤.
(٢) النهج المستقيم، ورقة ٢٣.
(٣) النهج المستقيم، ورقة ٢٣؛ الكشف والبيان ورقة ١٦.

عليها ، وقطعتها على نفسها قبل أن تهبط إلى هـذا العالم . نسيت تلك العهود والمواثيق رغم الشرائع التي بعث الله بها الرسل والأنبياء ليذكرها بعالمها الأصلي ومعادها وعودتها إلى بارئها . فمن وظيفة النبي عند ابن سينا أن يدبر للناس تدبيراً يحفظ بقاء سنته ، ويسن لهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه لكي يستمر الناس على معرفتهم بالله والمعاد ويجنبهم النسيان ويذكرهم بأن لهم صانعاً واحداً قادراً وأن طاعته حق على كل إنسان ، وأن الأمر له وحده ؛ لأنـه خالقهم . يسن النبي للناس أفعالاً ويفرض عليهم تكرارها في مـدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكّر بالله تعالى وبالمعاد . وهذه الأفعال هي العبادات . فالعبادات منبهات ، والمنبهات إما حركات وإما إعـدام حركات تفضي إلى حركات . أما الحركات فهي كالصلاة ، وأما إعدام الحركات فهي الصيام ؛ فإنه وإن كان معنى عدمياً إلا أنه يحرك الطبيعة تحريكاً شديداً ينبـه صاحبه إلى الله . ويجب أن يخلط بذلك أموراً أخرى إن أمكن لتقوية السنة وبسطها ولمنفعة الناس في الدنيا مثل الحج والقرابين والجهاد ، وكل ذلك ينبغي أن يكون خالصاً لله . وأشرف العبادات هو ما كان خالصاً لوجه الله كالصلاة . فيجب أن يسن للمصلي من الطهارة والتنظيف سنناً بالغة ، فضلاً عن الخشوع والخضوع وغض النظر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب ؛ وذلك حتى ينتفع العامـة بهذه العبادات برسوخ ذكر الله تعالى في أنفسهم ، فيدوم تشبثهم بالسنن والشرائع التي هي مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس . فعامة الناس لا يبلغون السعادة في هذه الدنيا إلا إذا استمسكوا بالسنة والشريعة [1] .

ولكن مع كل هذه المنبهات قد تنسى النفس أصلها وعهودها ومواثيقها ومعادها ، لكنها حين تنتبه من رقدتها وتصحو من سكرتها وتتذكر عالمها الأصلي ومواثيقها تبكي وتنهمر دموعها من الألم والحسرة على نسيانها وعدم

(١) النجاة ، ص ٣٠٦ — ٣٠٧ .

امتثالها للطاعات وركونها للذات . تبكي وتندب حالها وحال الجسم الذي أوقــع بها في المهالك والمصاعب والمتاعب ، وتزداد هماً وغماً على فوات الاكتساب واليأس من الاستدراك[1] ، لأنها تعـلم أن سعادتها في معادها ومنزلتها في الآخرة بقدر اكتسابها للفضائل وعملها للخير وامتثالها للشرائع في هذه الدنيا .

حين تذكر النفس عالمهـــا الأول وتدرك أنها قصرت في الاكتساب وأخلدت إلى اللذات تشعر بالبلاء المقيم وتسفح الدمع حسرة "على ما فرطت في جنب الله"[2] .

وتظل حزينة باكية نادمة على مقامها في الجسم الذي وهن بعصف الرياح به ، ومرور الزمن وتعاقب الأيام عليه . ولم يعد الجسم الذي أصابه الوهن صالحاً لتبلغ النفس به مآربها من اللذات .

فلم لا تسفح الدمع غزيراً وقد خسرت الدنيا والآخرة جميعاً ، خسرت الدنيا ولذاتها عندما وهنت آلاتها التي كانت تبلغ بها اللذات ، وخسرت الآخرة عندما شغلتها لذات الدنيا عن الاكتساب والامتثال .

* * *

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها   قفص عن الأوج الفسيح المربع

هذا البيت يذكرنا بقصة الطير عنـد ابن سينا حيث يقول : "برزت طائفة تقتنص ، فنصبوا الحبائـل ، ورتبوا الشَرَك ، وهيأوا الأطعمة ، وتواروا في الحشيش ، وأنا في سربة طير إذ لحظونا ، فصفروا مستدعين ، فأحسسنا بخصب وأصحاب ، مـا تخالج في صدورنا ريبة ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدرنا إليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين ،

---

(١) الكحل النفيس ورقة ٢٦–٢٨ .

(٢) آية ٥٦ سورة الزمر ٣٩ .

فإذا الحَلَق ينضم على أعناقنا ، والشَرَك يتشبث بأجنحتنا ، والحبائل تتعلق بأرجلنا . ففزعنا إلى الحركة ، فما زادتنا إلا تعسيراً ، فاستسلمنا للهلاك . وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه . وأقبلنا بتبين الحيل في سبيل التخلص زماناً ، حتى أُنسينا صورة أمرنا ، واستأنسنا بالشرك ، واطمأننّا إلى الأقفاص . فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها بقايا الحبائل ، لا هي تؤودها فتعطيها النجاة ، ولا تبينها فتصفو لها الحياة ، فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونغصت علي ما ألفته ، فكدت أنحل تأسفاً أو تنسل روحي تلهفاً ، فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا مني توقفوني على حيلة الراحة ، فقد اعنقني طول المقام . فتذكروا خدع المقتنعين فما زادوا إلا نفاراً . فناشدتهم بالنحلة القديمة والصحبة المصونة والعهد المحفوظ ما أحل بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدورهم الريبة ، فوافوني حاضرين . فسألتهم عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت به ، فاستيأسوا واستأنسوا بالبلوى . ثم عالجوني فنحيت الحبالة عن رقبتي والشرك من أجنحتي ، وفتح باب القفص ، وقيل لي : اغتنم النجاة . فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة ، فقالوا : لو قدرنا عليها لابتدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك العليل . فنهضت عن القفص أطير ، فقيل لي : إن أمامك بقاعاً لن نأمن المحذور إلا أن تأتي عليها قطعاً ، فاقتف آثارنا ننج بك ونهدك سواء السبيل . فساوى بنا الطيران بين صدفي جبل الإله في واد معشب خصيب ، بل مجدب خريب ، حتى تخلف عنا جنابه وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فإذا أمامنا ثماني شواهق تنبو عن قللها اللواحظ . فقال بعضنا لبعض : سارعوا فلن نأمن إلهاً بعد أن نجوزها ناجين ، فعانقنا الشد حتى أتينا على ستة من شوامخها ، وانتهينا إلى السابع ، فلما تغلغلنا تخومه قال بعضنا لبعض : هل لكم في الجمام ، فقد أوهننا النصب ، وبيننا وبين الأعداء مسافة قاصية . فرأينا أن نخص للجمام من أبداننا نصيباً ؛ فإن الشرود على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبتات . فوقفنا على قلته ، فإذا جنان

مخضرة الأرجاء ، عامرة الأقطار ، مثمرة الأشجار ، جارية الأنهار ، يروي بصرك نعيمها بصور تكاد لبهائها تشوش العقول وتستبهت الألباب ، وتسمعك ألحاناً مطربة لآذاننا ، وأغاني شجية ، وتشمك روائح لايدانيها المسك السرّي ولا العنبر الطري . فأكلنا من ثماره وشربنا من أنهاره ، ومكثنا به ريثما أطرحنا الإعياء . فقال بعضنا لبعض : سارعوا فلا منخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن أمنع من إساءة الظنون ، وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا ، فهلموا نبرح ونهجر هذه البقعة وإن طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة . وأجمعنا على الرحلة ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن منها ، فإذا شامخ خاض راسه في عنان السماء تسكن جوانبه طيور لم ألق أعذب ألحاناً وأحسن ألواناً وأظرف صوراً وأطيب معاشرة منها . ولما حللنا في جوارها عرفنا من إحسانها وتلطفها وإيناسها ما تغمدتنا به ، وأيادي لن نفي بقضاء أهونها وإن قَصَرْنا عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا إليه أضعافاً . ولما تقرر بيننا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألمّ بنا ، فأظهرت المساهمة في الاهتمام . وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك الأعظم ، وأي مظلوم استعداه وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته . فأظمأنا إلى إشارتها ، وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه منتظرين لإذنه ، فخرج الأمر بإذن الواردين ، فأدخلنا قصره ، فإذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحبه ، فلما عبرناه رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق ، استضقنا لديه الأول ، بل استصغرناه ، حتى وصلنا إلى حجرة الملك . فلما رُفع لنا الحجاب ، ولحظت الملك في جماله مقلتنا ، علقت به أفئدتنا ودهشنا دهشاً عاقنا عن الشكوى ، فوقف على ما غشينا ، فرد علينا الثبات بتلطفه ، حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا . فقال : لن يقدر على حل الحبائل عن أرجلكم إلا عاقدوها بها ، وإني مُنْفِذ إليهم رسولاً يسومهم إرضاءكم وإماطة الشَّرك عنكم . فانصرفوا مغبوطين . وهو ذا نحن في الطريق مع الرسول ، وإخواني متشبثون بي يطلبون مني حكاية بهاء الملك بين أيديهم . وسأصفه

وصفاً موجزاً وافراً فأقول :

إنه الملك الذي مهما حصلت في خاطرك جمالاً لا يمازجه قبح ، وكمالاً لا يشوبه نقص صادفته مستوفياً لديه . وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه كله ، لحُسْنه وجه ، ولجوده يد ، من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن صرمه فقد خسر الآخرة والدنيا"[1].

حرصنا على أن نسوق قصة الطير بنص عبارة ابن سينا لنبيّن أن لغة ابن سينا في هذه القصة وفي القصيدة العينية واحدة . فالألفاظ التي يستخدمها في العينية تتردد بعينها في هذه القصة . والأمثلة على ذلك كثيرة:

مر بنا في القصة قوله : "فنصبوا الحبائل ورتبوا **الشرك**" ، "حتى **أنسينا** صورة أمرنا ، **واستأنسنا** بالشرك" ، "**فذكرتني** ما كنت أُنسيته ، ونغصت عليّ ما **ألفته**" ، "واطمأنا إلى **الأقفاص**" ، "فإذا **شامخ** خاض رأسه في عنان السماء".

والشرك والنسيان والائتناس والتذكر والألفة والقفص والشموخ كلها ألفاظ تتردد في القصيدة العينية حيث يقول :

أنفت وما **ألفت** فلما واصلت
أنست مجاورة الخراب البلقع

وأظنها **نسيت** عهوداً بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تقنع

تبكي إذا **ذكرت** عهوداً بالحمى
بمدامع تهمي ولم تتقطع

إذ عاقها **الشرك** الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفسيح المربع

---

(١) ابن سينا ، رسالة الطير ، ٤٣ – ٤٧ ، حققها ونشرها مهرن Mehren أنظر رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، طبعة ليدن ، ١٨٩٩ .

فلأي شيء أهبطت من شامــــخ
إلى قعـــر الحضيض الأوضـــع

هذا التطابق في اللفظ والقصد بين قصة الطير والعينية يبدد كل شك أثير حول صحة نسبة العينية إلى ابن سينا . فالقصة والقصيدة ترمزان إلى رحلة النفس وهبوطها من السماء إلى الأرض ، ومحنتها الكبرى ، ووقوعها في الشرك الذي نصبه القدر لها ، وحبسها في هذا الجسم أو القفص الضيق المباين لطبعها ، ثم محاولتها الخلاص من هـــذا الحبس وعودتها إلى عالمها الأصلي . وهذا المعنى هو ما عبر عنه أفلاطون في محاورة فيدون ومحاورة فيدروس .

رأينا أن ابن سينا شبه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ، وهو في هذا البيت الذي نحن بصدده وفي قصة الطير التي عرضنا لها يشبه البدن ولذاته بالشرك الذي امتدت حبائله واختفت غوائله فوقعت فيه النفس ، وأصبح الجسد بمثابة القفص الذي حبست فيه عن التحليق في عالمها الفسيح فتشبيه النفس بالحمامة في مطلع القصيــدة ثم تشبيه الجسم بالقفص في هذا البيت وفي قصة الطير يؤدي إلى اتساق المعنى وانتظام الدلالة في نسق واحد .

***

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مُخلّف عنها حليف الترب غير مُشيّع

ويشير ابن سينا في هذين البيتين إلى قرب انتهـــاء الأجل بالموت ثم حصول الموت بالفعل ، ومفارقة النفس للجسم ، وخلاصها منه ، وخروجها عنه ، وعودتها إلى العالم الفسيح الذي جاءت منه ، تاركة وراءها البدن في تربته ، غير آسفة على فراقه ، ولا مودعة له . وكيف تودعه أو تشيعه وقد أصبح خراباً وانتهى إلى التراب ، وتعطلت إدراكاته وانحلت أجزاؤه . والنفس فرحة بنجاتها وخلاصها من الجسم ، غير آسفة على فراقه إلا أن

ابن سينا مع ذلك يصف غدوها بما ينبيء عن الجوى والألم والحزن على فراق هذا الجسم الذي ألفته. فهي فرحة بنجاتها وخلاصها لكنها حزينة على الرحيل والفراق. ولا شك أن للرحيل آلاماً، وللفراق أحزاناً، وللموت سكرات توجبها شدة الإشتيـــاق إلى هذا البدن الذي حلت فيه زمناً وسكنت فيه أمدا. ولكن يخفف من آلام الرحيل وأحزان الفراق انحطاط القوى ووهن التركيب.

يصف الشاه رودي أحوال الناس في الموت فيقول: "إن أحوال الناس في الموت تختلف وذلك لاختلاف مطالبهم، وجواهر هممهم. فمنهم عام، وخاص، وخاص الخاص... فأما العام الذي هو همه الدنيا، حريص على جمع المال من حله وغير حله، يفتخر بكثرة ماله وبيته به على أمثاله، وهو الذي يشق عليه الموت لمفارقة الوجود؛ وذلك لتشبث آماله بزخرف الدنيا الخاليـة، ولشغف نفسه بحب العاجلة، وفي خراب آخرته بعمارة دنياه، كره النقلة لا محالة. فتراه عند ورود حياض الموت يتململ...

وأما الخاص فهو الذي همه الجنة والدار الآخرة، فتراه معرضاً عن الدنيا، متوجهاً إلى الآخرة، لم يغتر بزخارفهـــا، ولم ينظر إلى حسن معاطفها، فقد شغله عنها كمال الآخرة.... وهذا وأمثاله الذين تتوفاهم الملائكة طيبين... وأما خاص الخاص فهو الذي همه طلب الحق تفريداً، وتصفية قلبه تجريداً، قد اختطف من أودية التفرقـة إلى حضرة الجمع، فتراه مسروراً بكمال الأنس، راتعاً في رياض القدس، يشتاق إلى لقاء الله تعالى شوق الظمآن إلى المورد العذب. ومن كان واثقاً بسلامته من الخيانة فرح بفك باب السجن عليه..."[1].

فالموت هو الغـاية القصوى للنفس المطمئنة، لأن فيه خلاصها من هذا القيد الثقيل، وخروجها من هذا القفص المظلم ومن ثمة كانت فرحتها به.

(١) الكشف والبيان، ورقة ٢٠، ٢١.

أما الهلع من الموت فبسبب غلبة الطبائع ، وخضوع النفس للقيد ، وحبها للشهوات والادراكات التي ألفتها بجواره .

***

هجعت وقد كشف للغطاء فأبصرت
ما ليس يــدرك بالعيون الهجع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين معنيين مختلفين هما النوم واليقظة الذي يعبّر عنها بالهجوع وكشف الغطاء . والنوم أو الهجوع هو السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس ، وهو هنا بمعنى الموت ، وبين الموت والنوم شبه كبير [١] . وعند الموت ينكشف عن النفس الغطاء والحجاب والمراد به البدن الذي يعوق النفس عن رؤية المعاني الحقة للوجود . وهذا المعنى يعبّر عنه ابن سينا في كتاب الشفاء فيقول "إن معاني جميع الأمور الكائنة في العالم مما سلف ، ومما حضر ، ومما يريد أن يكون موجودة في علم الباري ، والملائكة العقلية من جهة ، وموجودة في أنفس الملائكة السماوية من جهة ... وإن النفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام المحسوسة ، وليس هناك احتجاب ولا بخل ، وإنما الحجاب للقوابل إما لانغمارها في الأجسام ، وإما لتدنسها بالأمور الجاذبة إلى الجنبة السافلة . وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة " [٢] .

والفراغ من الجسم وآفاته وغوائله لا يتأتى للنفس إلا بالنوم أو الموت وحينئذ ينكشف عنها الحجاب وتستيقظ من غفوتها وغفلتها ، كما قال تعالى "لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" [٣]

---

(١) قال تعالى "وهو الذي يتوفاكم في الليل" فأطلق اسم الوفاة على النوم لاشتراك النوم والموت في الصفات التي ذكرناها من السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس وترك الالتفات للبدن ولذاته .

(٢) الشفاء ، كتاب النفس ، ص ١٨٨ .   (٣) آية ٢٢ سورة ق ٥٠ .

وكما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"[١].
والنوم في هذا الحديث الشريف كناية عن الغفلة بسبب تعلق النفس بالبدن وانغماسها في لذاته وعوارضه وإدراكاته الحسية، فلم تعد قادرة على الالتفات والمطالعة لتلك الحقائق المجردة في العالم العلوي. فإذا فارقت البدن تخلصت من تلك العلائق وألقت عنها ذلك الحجاب الكثيف، وانكشف عن بصيرتها ذلك الغطاء، فتبينت أحوال غفلتها، وابصرت بالعين الحقة والبصيرة النافذة أسرار الحق الذي لا يختلف ولا يتبدل[٢].

***

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من لم يرفع

وكيف لا تغرد حمامة الدوح المقدسة عندما تصعد إلى ذرى شجرة الأحدية وقد تحررت من سجنها وارتفع عنها الحجاب وكشف عنها الغطاء، وزال عن بصيرتها الغين، فحصلت على أتم كمالاتها الملائمة لطبعها وماهيتها، حين شاهدت معاني الوجود كله مجردة، دائمة، ثابتة، لا يلحقها تغير ولا يشوبها نقص. وهي تغرد شكراً لله الذي أهبطها إلى هذا العالم وهيأ لها هذا البدن الذي مكنها من اكتساب الخير والامتثال للطاعات في دنياها[٣]، فعادت إلى جوار ربها تجني ثمار الطاعات، فرحة بعلو المنازل والدرجات. وهذه المنازل ثمرة العلم والاكتساب، وصدق الله العظيم حيث يقول في كتابه الكريم "ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون"[٤].

---

(١) الكشف والبيان، ورقة ٢٤ .
(٢) النهج المستقيم، ورقة ٢٥ .
(٣) الكحل النفيس، ورقة ٤٧ .
(٤) آية ٢٤ — ٢٥ سورة ابراهيم ١٤ .

والعلم هو الأصل في الاكتساب والعمل ؛ لأننا لا نعمل إلا بمقتضى ما نعلم . وهو لذلك سبب السعادة في الدنيا وفي الآخرة . هو سبب السعادة في الدنيا لأن فيه العز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك "فالملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك"[1]، كما أنه يوجب الاحترام في الطبع . أما ثمرة العلم في الآخرة فهي القرب من الله والالتحاق بأفق الملائكة وعالم المجردات ، والصعود إلى أعلى الدرجات والمنازل في جنات النعيم ، قال تعالى "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"[2] وعن ابن عباس أن للعلماء درجات فوق المؤمنين[3]، يقول تعالى "شهد الله أن لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط"[4]، فبدأ الله تعالى بنفسه ثم ثنى بالملائكة وذكر من بعدهم أهل العلم .

وكما يطلب العلم من حيث هو ذريعة إلى القرب من الله وأصل السعادة في الدنيا والآخرة فإنه يطلب لذاته باعتباره كمالاً للنفس ، وكمال كل شيء إنما هو في تمام تأديته للوظيفة التي اختص بها ، والعلم هو الخاصية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الأحياء في هذا العالم . وعلى ذلك فكمال النفس الإنسانية إنما يكون بمزاولة هذه الوظيفة التي خصها الله بها . فالإنسان إنسان لعلمه وفضله ، يرفعه الله بعلمه وكسبه لا بماله وجاهه وقوته .

يقول ابن سينا : "إن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعي . أقول : إن النفس اتخذت البدن ليكون لها الزينة التي تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر العالية التي لها اللذة الحقيقية والجمال الحقيقي والبهاء الحقيقي . فسبيل النفس أن

---

(١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٦ .
(٢) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .
(٣) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ص ٥ .
(٤) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط. ومن المعلوم أن اشتغال النفس بالجانب الأدنى يصده عن الجانب الأعلى، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصده عن الجانب الأسفل؛ فإن النفس ليست مخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوي إذا لم يقع استعمالها على الوجه الذي ينبغي، بل بهيئة تعرض للنفس من الإقبال. فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأمور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن، فتكون مصدودة عن العالم العلوي... فإذا فارقت النفس البدن وهيأتها استعلائية، بقيت متصلة بالعالم الأعلى، لابسة الجمال الأبهى، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه" (١)

***

فلأي شيء أهبطت من شامخ
عال إلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها الإله لحكمة
طويت عن الفذ اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازب
لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل حقيقة
في العالمين فخرقها لم يرقع

بعد أن فرغت النفس من رحلتها وعادت إلى موطنها الأصلي الذي أهبطت منه يتساءل ابن سينا عن سبب هذه الرحلة أو سبب هذه المحنة.

---

(١) ابن سينا تفسير كتاب "أثولوجيا" من الإنصاف ص ٤١ - ٤٢، حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي.

هذا التساؤل يثير مسألة من أخطر مسائل الفلسفة جميعاً ونعني بها مسألة الحكمة أو الغرض من هـذا الوجود الذي فرض على الإنسان فرضاً دون رغبة منه أو اختيار . وهي أول مسألة أثيرت في الخليقة ووقعت حولها الشبه والشكوك وذلك حـين عارض إبليس النص والأمر بالرأي . يسلم ابليس في مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى إلهه "وإله الخلق ، عالم قادر، لا يسأل عن قدرته ومشيئته ، فإنه مهما أراد شيئاً قال له : كن ، فيكون ، وهو حكيم ، إلا أنه يتوجه على مساق حكمته أسئلة .... :

أولاً : إنه عـلم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني ، فلِمَ خلقني أولاً ؟ وما الحكمة في خلقه إياي ؟

ثانياً : إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته فلِمَ كلفني بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة في التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

ثالثاً : إذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفـة والطاعة ، فعرفت وأطعت ، فلِمَ كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي ؟

رابعاً : إذ خلقني وكلفني على الإطلاق ، وكلفني بهـذا التكليف على الخصوص ، فإذا لم أسجد ، لِمَ لعنني وأخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلا قولي : لا أسجد إلا لك ؟

خامساً : إذا خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً ، فـلم أطع ، فلعنني وطردني ، لِمَ طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستي ، فأكل من الشجرة المنهي عنها وأخرجه من الجنة معي ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم ، وبقي خالداً فيها ؟

سادساً : إذ خلقني وكلفني عموماً وخصوصاً ، ولعنني ، ثم طرقني إلى

الجنة ، وكانت الخصومـة بيني وبين آدم ، فِلمَ سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني ، وتؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر فيّ حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعيشوا طاهرين ، سامعين ، مطيعين ، كان أحرى بهم وأليق بالحكمة .

سابعاً : سلمت هذا كله : خلقني ، وكلفني مطلقاً ومقيداً ، وإذ لم أطع لعنني ، وطردني ، وإذ أردت دخول الجنة مكنني وطرقني ، وإذ عملت عملي أخرجني ، ثم سلطني على بني آدم ، فِلمَ إذ استمهلتـه أمهلني ، فقلت : أنظرني إلى يوم يبعثون ، قال : إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني ، وما بقي شر ما في العالم ؟ أليس بقـــاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر ؟

قال : فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسألة ... فأوحى الله تعالى إلى الملائكة عليهم السلام قـالوا له : إنك في تسليمك الأول إني إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص ؛ إذ لو صدقت أني إله العالمين ما احتكمت عليّ بـ " لِمَ " ؛ فأنا الله الذي لا إله إلّا أنا ، لا أُسأل عما أفعل والخلق مسؤولون " [1] .

تلك هي الأسئلة التي بدأت مع أول معصية ، ومـا زالت هي هي بعينها إلى اليوم الأسئلة المحيرة لكل إنسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه . وليس أمام الإنسان إزاء تلك الحيرة إلا طريقان فإما التسليم والإستسلام والإيمان والإذعان والإنقياد وإما الرجوع إلى العقل والبحث عن حكمة الله في خلقه وأمره ونهيه ، وقد أمرنا الله تعالى بالنظر والاعتبار والتفكير ورغّبنا فيه وحثنا عليه [2] .

(١) الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل جـ ١ ص ١٠ – ١٣ .

(٢) انظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ – ٢٠ .

ولو رجعنا إلى العقل لوجدنا النـــاس مختلفين حول الغرض من الخلق ، ويصوّر لنا الماتريدي هذه الاختلافات فيقول :

"قال قوم : السؤال فاسد ، لا يسأل عن ذلك ، إذ الله سبحـــانه حكيم ، لم يزل عليم غني ، فعله لا يحتمل الخروج عن الحكمة ، إذ يخرج الفعل عنها لجهل بهـا ، أو لما يخاف فوت نفع لو حفظ طريق الحكمة ، فإذا كان الله سبحانه عليماً لا يجهل ، غنياً لا يمسه حاجة ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة . وسؤال "لِمَ" ليست فيه الحكمة ، ولذلك نفى الله عز وجل توهم اللعب عن فعله فقال "وما خلقنا السماء والأرض ومـــا بينهما لاعبين"[1] إلى قوله : "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[2] ، وألْـحَقَ الويل بمن يظن به الحاجة أو في فعله السفه ...

وقال قوم من المعتزلة : رأى الأصلح كذلك ففعل ، ولا يُسأل عن فعله الأصلح ...

وقال قوم : إذ هو جواد كريم لزم الوصف بإفاضته الجود ، فلا بد من خلق يكون بخلقه واهباً مفيضاً جوده عليه ، وهو قادر ، وقدرة لا تحقق الفعل البتة ضائعة ، فلذلك خلق[3] ...

وقال قوم : السؤال محال ، لما يوجب تقدم علّة لما يخلق[4]...

وقال قوم : خلق العالم لعلل يكونْ منها وفيها وما بعدها ، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد تعقب الصنيع ، وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا يفعله فهو غير حكيم . ثم اختلف في المعنى

---
(١) سورة الأنبياء ٢١ آية ١٦ .
(٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣ .
(٣) قارن ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٥٤–٢٥٧ .
(٤) قارن ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٨٤ .

الذي له خلق : من يقول : خلق جـل العالم للمتحن فيه ؛ إذ ظهور الحكمة فيهم ، وكذلك فيهم يظهر العلو والسلطان والجلال والرفعة ، وبهم تظهر الحكمة والسفه ، فهـم المقصودون من الخلق ، وغيرهم من الخلائق خلقوا لهم ، لمنافع لهم ، وللامتحان بها ، وسخروا لهم ، والممتحنون خلقوا للعبادة ، أو لأنفسهم ليسعوا لعواقب يحمدون عليها ويذمون ..."(١)

يتبين لنا من كل ما تقدم أنه لو صح الإيمان لما تجاوز العقل حدوده ، ولما حكم على من لا يحتكم عليه . فالعقل عاجز محدود لا يـدل إلا على عاجز محـدود مثله . العقل عاجز لأنه قوة استدلالية قد تصيب وقد تخطىء ، وهو محدود ومقيد داخل استدلالاته ، فكيف يدرك اللامحدود اللامقيد؟ وكيف يعرف الحكمة من الخلق والتكليف ، والحكمة من المحنة والابتلاء ؟ ولذلك كان سيدنا أبو بكر الصديق يقول : سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفتـه . ولكننا مع ذلك مكلفون بالمعرفة ، بل إنها أول فرض افترضه الله تعالى على عباده والغاية من وجودهم ، وذلك لقوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"(٢) وفسرها ابن عباس "إلا ليعرفون" ، أي يعرفونه بأسمائه وصفاته وأفعاله التي أبرزها الله لهم ليستدلوا بها على وحدانيته ، أما ذاته فلا سبيل إلى معرفتها والإحاطة بها لقوله تعالى "ولا يحيطون به علماً"(٣) ، وكذلك الحكمة من الخلق والتكليف . فالحكمة من الخلق والتكليف خافيـة ، لم يطلع عليها غيره ، لأنها من الدقائق التي لا تنكشف للعقل عند تأمله في الوجود . ولو انكشفت وعلمت ما عارض إنس ولا جن في الإيجـاد والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله تعالى معارضات إبليس . وقد قيل بأن فيثاغورس قال لسقراط : "لو امتنعت المجردات المقدسة عن معارضة الفيـاض في هذه الأوضاع لأبرقت الأشعة على زوايا مناطق

(١) الماتريدي ، كتاب التوحيد ص ٩٦-٩٨ .
(٢) آية ٥٦ سورة الذاريات ٥١ .
(٣) آية ١١٠ سورة طه ٢٠ .

الوجود بحكمة الإيجاد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة فطويت في الحنايا المحرقة "[1].

طويت إذن حكمة الخلق عنا واستأثر بها واهب الوجود ، ومن هنا كانت حيرة الإنسان وقلقه في هذا الوجود وسعيه الدائب لكشف أسرار هذا الوجود وحقيقته . وفي هذا السعي مجد الإنسان وعزته وسعادته في دنياه وعقباه . لكن الالتفات إلى البدن والاشتغال بتدبيره والانغماس في لذاته يعوق النفس عن تحصيل ما به سعادتها من العلم والعمل ، فتعود إلى معادها بالخسران المبين ، والخرق الذي لا يرقع بمفارقة الجسم الذي مارست من خلاله اللذات ، وقصرت عن اتخاذه آلة للعلم بالأسرار الخفية في عالم الغيب والشهادة أو عالم الملك والملكوت .

يقول ابن سينا : "إن النفس إنما صارت إلى هذا العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزيينا له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً الإتقان التام وقد نحس ما هو ممكن من الحياة العقلية . وإذ كان ذلك ممكناً لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن فيها النفس ليتم بها هذا العالم ، وليكون فيه من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن ، أي فتكون المادة الجسمانية فيه مصورة بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك "[2] .

اقتضت العناية الإلهية إذن أن يكون الجود بالوجود عام الفيض ، فدخلت النفس إلى هذا الوجود للدلالة على كمال الجود والرحمة . وهذا الجود

---

(١) الكحل النفيس ، ورقة ٥٢ .

(٢) ابن سينا ، تفسير كتاب "أثولوجيا" من الإنصاف ص ٤٥-٤٦ ، حققه ونشره الدكتور عبدالرحمن بدوي .

الكامل بالوجود يتجلى في هذا السر العظيم الذي أودعه الله التراب ، فقد جعل الله التراب صفة الذرة الحاملة لتلك اللطيفة الربانية . وأما كال الرحمة فلأن الإنسان رغم أنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء بسبب ما فيه من الشهوة والغضب إلا أن الله مع ذلك قد أودع في قلبه نور العرفان[1] .

***

وهي التي قطع الزمـــان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلـــع

فكأنهـــا برق تألـــق بالحمى
ثم انطوى فكأنـــه لم يلمـــع

قلنا إن النفس قد يستولي عليها عشق اللذات الجسمية وتذعن للبدن ومطالبه فتغفل عن اللذات الروحيـة الملائمة لطبعها ، وتقصر في تحصيل العلم والاكتساب والامتثال للتكاليف . لكن الزمن يحرمها من لذات الجسم التي ألفتها وعشقتها ، ويقطع عليها الطريق إلى تلك اللذات ؛ لأن مرور الزمن يوهن الجسم ، ومتى وهن الجسم لم يعد صالحاً لتبلغ النفس به مآربها من اللذات التي ألفتها بجواره . وحين يرتـــد الإنسان إلى أرذل العمر ويشرف على الموت وتوقن النفس أنها راحلة لا محالة عن هذا البـــدن ، قاطعة لعلاقتها به تشعر بالبـلاء العظيم ، والشقاء المقيم . يقول ابن سينا : "وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منـــا قد تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي بالطبـع نازعة إليه ؛ إذ عقلت بالفعل أنه موجود ؛ إلا أن اشتغالها بالبدن قد أنساها ذاتهـــا ومعشوقها ، كما يُنسي المرض الحاجـة إلى ما يتحلل ، وكما ينسي المرض الالتذاذ بالحلو واشتهاءه ، وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئـذ من الألم بفقدانه كفء ما يعرض من اللذة

(١) فخر الدين الرازي ، كتاب النفس والروح شرح قواهما ص ١٠ .

التي أوجبنا وجودها ، ودلنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة ..."[1]

فالنفس قد سدت على نفسها طريق النجاة من الشقاوة والعقاب عندما أنست إلى البدن وتعلقت بلذات الدنيا ونسيت عالمها الأصلي الذي هبطت إلينا منه. فلما استيقظت النفس من رقدتها وصحت من سكرتها ورحلت عن هذا الجسم وغربت عن هـذا العالم وعادت إلى موطنها التي أشرقت علينا منه بان لها ما بين الموطنين من تفاوت في صفات القدم والحدوث ، والثبات والتغير ، والكمال والنقصان ، والمعقول والمحسوس.

ويشبه ابن سينا حياة النفس في البدن بالبرق الخاطف الذي لا يرجى دوامه ؛ لأن زمان اتصال النفس بالبدن مهما كان مديداً لا يقاس بزمان العالم من بدايته إلى نهايته[2]. فحياة الإنسان في هذه الدنيا ومضة لمعت وتلألأت ثم انطفأت بسرعة البرق.

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ص ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ .
(٢) مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م ، ورقة ٣١ .

مراجع البحث

أولاً : مؤلفات ابن سينا

١ – كتاب الإشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢ – كتاب الشفاء ، راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مدكور ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة ، ١٩٥٣ – ١٩٦٠ .

٣ – كتاب النفس (من أجزاء كتاب الشفاء) ، حققه ونشره الدكتور فضل الرحمن ، اكسفورد ١٩٥٩ .

٤ – كتاب النجاة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

٥ – كتاب الإنصاف ، انظر الدكتور عبد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٤٧ .

٦ – منطق المشرقيين ، القاهرة ، ١٩١٠ .

٧ – تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ١٩٠٨ .

٨ – بحث عن القوى النفسانية ، حققه ادوارد فنديك ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .

٩ – أحوال النفس ، رسالة في النفس وبقائها ومعادها ، حققها وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٥٢ .

١٠ – رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشرها وعلق عليها الدكتور ثابت الفندي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١١ – رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ضبطها وحققها الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ .

١٢ — ديوان ابن سينا ، أخرجه الدكتور حسين علي محفوظ ، طهران ١٩٥٧ .

١٣ — حيّ بن يقظان ، تحقيق الاستاذ أحمد أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٦ .

١٤ — رسالة الطير ، حققها مهرن Mehren ، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ، ليدن ١٨٩٩ .

١٥ — رسالة في إثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرمورة ، بيروت ١٩٦٨ .

ثانياً : مراجع مخطوطة في شرح القصيدة العينية

١٦ — ابن عربي ، محي الدين ، النهج المستقيم ، مخطوطة القاهرة رقم ٣٤٦٣ ج .

١٧ — الأنطاكي ، داود ، الكحل النفيس لجلاء أعين الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ و .

١٨ — الشاه رودي ، الشيخ علي بن مجد الدين محمد بن مسعود ، كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الإنسان ، يشتمل على الدر النفيس في شرح قصيدة الإمام الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و .

١٩ — مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م .

ثالثاً : مراجع عربية مطبوعة

٢٠ — ابن أبي أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ .

٢١ — ابن خلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ — ابن شاكر ، محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي ، كتاب فوات الوفيات ، حققه محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥١ .

٢٣ – ابن النديم ، كتاب الفهرست ، حققه جوستاف فلوجل ، طبعة بيروت ، بدون تاريخ .

٢٤ – الأصبهاني ، عمـــاد الدين الكاتب ، خريدة القصر وجريدة العصر ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، القسم العراقي ، الجزء الثاني ، تحقيق محمد بهجة الأثري ، بغداد ١٩٦٤ .

٢٥ – بدوي ، عبد الرحمن ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٦ ؛ كتاب أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٤٧ .

٢٦ – البيهقي ، ظهير الدين ، تاريخ حكماء الإسلام ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، حققه ونشره محمد كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ .

٢٧ – الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، كتاب الأربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٤ ، وكتاب النفس والروح وشرح قواهما ، حققه الدكتور صغير حسن المعصومي ، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية ، إسلام آباد ، باكستان ، كراتشي – لاهور ، بدون تاريخ .

٢٨ – السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي ، كتاب الأنساب ، حققه ونشره مرجليوث ، طبعة بالأوفست بغداد ١٩٧٠ .

٢٩ – الشهرستاني ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ ، ومطبوع على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي .

٣٠ – الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، كتاب الوافي بالوفيات ، تحقيق هلموت ريتر ، دمشق ١٩٥٣ .

٣١ – عزت ، عبد العزيز ، ابن مسكويه ، فلسفته الأخلاقية ومصادرها ، القاهرة ١٩٤٦ .

٣٢ – عفيفي ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في الإسلام ، الأولى ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣٣ – الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، كتاب إحياء علوم الدين ، الدكتور بدوي طبانة ، القاهرة ١٩٥٧ .

٣٤ – قاسم ، محمود ، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، الرابعة ١٩٦٩ .

٣٥ – القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ، تاريخ الحكماء ، المثني ببغداد بدون تاريخ .

٣٦ – قنواتي ، الأب جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ٥٠

٣٧ – الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ، كتاب التوحيد ، الدكتور فتح الله خليف ونشره في سلسلة بحوث ودراسات بإشراف الآداب الشرقية في بيروت ، جامعة القديس يوسف ، بيروت ٧٠

٣٨ – مدكور ، ابراهيم بيومي ، في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطب القاهرة ١٩٤٧ .

٣٩ – مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد ، كتاب تهذيب الأخلاق ، الأستاذ قسطنطين زريق ، الجامعة الأميركية في بيروت ، بيروت ٦٦

٤٠ – نادر ، البير نصري ، النفس الإنسانية عند ابن سينا ، نصوص ورتبها وعلق عليها ، بيروت ١٩٦٨ .

رابعاً : مراجع أوروبية

– Afnan, Soheil, *Avicenna : His life and works*, London, 1958.

– Aristotle, *De Anima*, by J. A. Smith, *The Works of Aristotle,* Translated into English Under the Editorship of W. D. Ross, Oxford, 1950 - 1963.

– Burnet, I., *Greek Philosophy*, London, 1962.

44 — Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, The English Translation by W. Trask, London, 1960.

45 — Gardet, Louis, *La Pensée Religieuse D'Avicenne*, Paris, 1951.

46 — M[lle] Goichon, *Ibn Sina* (*Avicenne*), *Livre de Directives et Remarques*, Beyrouth - Paris, 1951.

47 — James, William, *Psychology*, New York, 1963.

48 — Madkour, Ibrahim, *La place d'Al-Farabi dans L'école Philosophique Musulmane*, Paris, 1934.

49 — Mehren, M. A. F., *Traités Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne*, Leyde, 1899.

50 — Plato, *Phaedo*, *Phaedrus*, *The Dialogues of Plato*, Translated into English with Analyses and Introduction by B. Jowett, Oxford, 1964 - 68.

51 — Seyyed Hosein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Harvard, 1964.

52 — Ross, Sir David, *Aristotle*, University Paperbacks, London, 1964.

53 — Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, 1961.

54 — Taylor, A. E., *Plato, The man and his Work*, University Paperbacks, London, 1966.

فهرس الأعلام

. . . .

أما ابن سينا فلا تكاد تخلو صفحة من ذكر اسمه في الكتاب .

فهرس المصطلحات

فهرس الأماكن والبلدان

expressed throughout his two symbolic short stories of 'Salāmān and Absāl' and the 'Story of the Birds'. It is important to point out that the 'Ayniyyah shows how much Avicenna was inwardly influenced by Plato's views on the human soul. Like Plato he considered the soul of man as having luminous existence of its own, independent of man's body. Such a view could never occur to Aristotle or to any Aristotelian scholar. These Platonic tendencies are clear in the last of Avicenna's philosophical book entitled 'Al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt'.

two concepts. Like Aristotle, Avicenna was not able to find a place for 'Logic' in his division of sciences. It is in fact not a substantive science, but a part of general culture which everyone shoud undergo before he studies any science. Howewer, 'Logic' entered into Avicenna's classification of sciences in accordance with his own private attitude in philosophy.

In his Psychology, Avicenna held the Aristotelian views. He considers Psychology as a branch of Physics because Psychology studies both the soul and the body as one unified thing, substantially brought together as form and matter are. Soul and body form a union in which they both are mere aspects distinguishable only by the philosophic ego. Like Aristotle, Avicenna stands halfway through between the materialistic school of philosophy, best represented in modern times by William James, who refers all emotions to the body, and the dialecticians, well presented in earlier ages by Plato, who referred all man's emotions to the soul.

Avicenna, again, agrees with Aristotle on his views about the vegetative and the animal souls and their respective faculties, but he differs on the very important question of the 'origin of life'. Aristotle believed that life originated in moisture, mud and decay ; a common belief thought to be proved by mere observation until Pasteur proved it false in more recent ages. Avicenna believed that God is the Originator of life.

Avicenna's originality is abundantly clear in his views and arguments concerning the soul of man — new arguments never before recorded by any Greek or Muslim philosopher, and which had a tremendous impact on the views of philosophers after him, even those of modern times.

At last we come to the Poem on the Soul. Our analysis proves i s authenticity beyond any shadow of doubt. It agrees in content always, and in language sometimes, with the views

FOREWORD

This research comprises a study of Avicenna's Psychology, a commentary on his famous Poem on the Soul (Al-Qaṣīdah al-'Ayniyyah), and a critical account of his life and works.

Avicenna lived a rich and varied life. He showed deep interest in so many different and sometimes seemingly contradicting aspects of life. To begin with, he was a serious philosopher who wrote major books on philosophy and science. He was also a man of his world, occupied prominent positions in the world of politics and public affairs. He was a deeply religious man. Nevertheless he did not neglect the merry side of man's life on earth. He drank wine and felt weak in front of the attractions of the fair sex. Yet he was a prolific author, and he has left us more than 250 books some of which are of an encyclopaedic nature.

His philosophical output can be divided into two kinds : one meant by the author to convey to students of philosophy the tenets of Aristotelian theory common to all scholastic learners at that time, while the other was only meant for the élite, so much so that he advised to keep it secret, away from the reach of the common scholars. In his books for the élite, Avicenna drifted away from his usual Aristotelian ways and exposed his own private attitude in philosophy, sometimes called 'AL-ḤIKMA AL-MASHRIQIYYAH'.

In his division of sciences, for example, we have come to observe and record some of the subtle differences between his

BEIRUT ARAB UNIVERSITY

AVICENNA ON PSYCHOLOGY

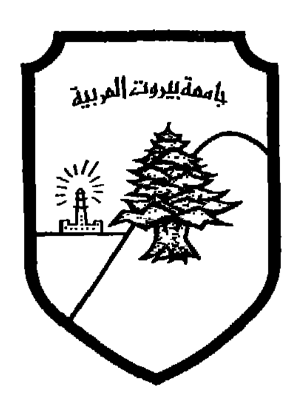
A STUDY OF HIS POEM ON THE SOUL

(AL-QAṢĪDAH AL-ʿAYNIYYAH)

BY

FATHALLA KHOLEIF
M. A. (Alex.), Ph. D. (Cantab)
READER IN MUSLIM PHILOSOPHY
ALEXANDRIA UNIVERSITY AND BEIRUT ARAB UNIVERSITY

1974



BEIRUT ARAB UNIVERSITY

AVICENNA ON PSYCHOLOGY

A STUDY OF HIS POEM ON THE SOUL

(AL-QAṢĪDAH AL-ʿAYNIYYAH)

BY

FATHALLA KHOLEIF
M. A. (Alex.), Ph. D (Cantab)
READER IN MUSLIM PHILOSOPHY
ALEXANDRIA UNIVERSITY AND BEIRUT ARAB UNIVERSITY

1974